

ترجمات

الطبعة الثانية

اللّه موجود

أدلة فلسفية

تأليف: فريدريك غيّو

ترجمة: فاطمة الزهرة بورباب

تقديم: د. البشير عصام المراكشي

الله موجود

أدلة فلسفية


بسم الله الرحمن الرحيم

الله موجود

أدلة فلسفية

فريدريك غيّو

ترجمة

فاطمة الزهرة بورباب

تقديم

د. البشير عصام المراكشي



الله موجود

أدلة فلسفية

فريدريك غيّو

الطبعة الثانية
١٤٤٢هـ/ ٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»

هذه هي الترجمة الشرعية الكاملة لكتاب:
Dieu existe: Arguments philosophiques
de: Frédéric Guillaud
الصادر عن دار Cerf في مايو ٢٠١٣م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد
+966555744843
المملكة العربية السعودية - الدمام
+201007575511
مصر - القاهرة

المحتويات

الموضوع	الصفحة

تقديم

د. البشير عصام المراكشي[(١)]

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه.

قبل أشهر قليلة، وقع للفيلسوف الفرنسي الملحد «ميشيل أونفري» حادث دماغي ـ وعائي (accident cardio-vasculaire)، شارف به على الموت[(٢)] وحين سئل بعد ذلك في وسائل الإعلام، عن تأثير الحادث على قناعاته الإلحادية، لم يوجد عنده إلا الإصرار على رفض الإيمان بوجود الله تعالى!

وبالمقابل، نجد الكثيرين من الملاحدة تؤزهم مصائب الحياة إلى الإيمان أزًّا، على القاعدة المشهورة «لا يوجد ملاحدة في الخنادق»[(٣)]، والتي عبَّر عنها القرآن الكريم في أجمل عبارة: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [يونس: ١٢].

---

(١) باحث ومترجم من المغرب، حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، صدر له العديد من الكتب والمحاضرات والمقالات الفكرية والشرعية، من مؤلفاته: شرح منظومة الإيمان، والعلمنة من الداخل، الصادر عن مركز تفكر، وتكوين الملكة اللغوية الصادر عن مركز نماء، والدرس الحديثي في المغرب الأقصى في القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر. ومن ترجماته: أفول الواجب لجيل ليبوفتسكي، الصادر عن مركز نماء.

(٢) وأصدر في ذلك ـ وفي غيره من الأحداث ـ كتابًا عنوانه:

Le deuil de la mélancolie.

(٣) تذكر المقولة عن جماعة منهم: القائدان العسكريان الأمريكيان ماك آرثر وأيزنهاور وغيرهما.

ولبّ القضية أن الإلحاد يكون في أحيان كثيرة «إلحاد شهوة»، لا علاقة له بقضية وجود الله، ولكنه منبثق ابتداء من ضعف الالتزام بالدين بسبب غلبة الشهوات المادية، مع الجهل بمراتب الأعمال؛ مما يؤدي إلى الوقوع في براثن الإلحاد، للتخلص من عبء التناقض الفكري بين اقتناع عقلي بوجود الله، وعجز عملي عن ممارسة التدين الذي هو من لوازم تلك القناعة العقلية!

ولذلك؛ فإن أصحاب هذا الإلحاد يخرجون منه بالسرعة نفسها التي خرجوا بها إليه: بأثرٍ عاطفي، أو صدمةٍ شعورية، لا تترك للبحث العقلي مجالًا

ولكن قد يكون الإلحاد أيضا عقليًّا، بُني على نظر واستدلال؛ وهو لذلك يحتاج ـ بقطع النظر عن درجة تماسكه ـ إلى أن يكون الرد عليه في ميدان العقل، لا في مجالات العاطفة.

* * *

وقبل النظر في قضية الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى، فإنني أقف عند سؤال تثيره المقارنة بين واقع الحالة الإلحادية، وطبيعة الردود الإيمانية.

إن المتأمل في واقع الإلحاد المنتشر في بلادنا، يرى أن الغالب الأعم عليه أنه إلحاد شهوة. ومن تأمل الجهود المبذولة في الرد على الإلحاد، يجد أغلبها يدور على النقاش العلمي أو العقلي. فهل يمكن القول: إن هنالك عدم تناسب بين المرض والعلاج المقترح؟

هذا سؤال مشروع، ولي عليه أجوبة كثيرة، **منها**:

أولًا: الأغلبية لا تعني الإجماع! فكون أغلبية الملحدين أتوا إلى الإلحاد على مركب استباحة الشهوات المحرمة، لا يعني عدم وجود عدد كثير من الملاحدة الذين يغرفون التأصيل لإلحادهم من جؤنة الشبهات العلمية والعقلية.

وثانيًا: هذه الأقلية ليست ـ في العرف المجتمعي ـ من سَقَط المتاع؛ بل هي نخبة مؤثرة في السياسة والإعلام وغيرهما.

وثالثًا: إن الانفتاح الثقافي الهائل على الغرب؛ بل التبعية الحضارية له، تحتم استيراد الاستدلالات العقلية والعلمية التي يستند إليها دهاقنة الإلحاد الجديد. فلا يمكن الانعزال الفكري عن هذا الغزو الممنهج؛ بل لا بد من إعداد العدة الفكرية لرد صائل الإلحاد على أمتنا.

ولكننا ـ مع ذلك ـ نرى أن علاج مرض الإلحاد لا يكون بهذه الاستدلالات العقلية أو العلمية وحدها؛ بل المتعين إنشاء منظومة متكاملة تجمع أصول العلم والفكر والتربية.

ولهذا حديث آخر في مقام غير هذا..

* * *

لقد فرضت موجة الإلحاد الجديد النابعة من البلدان الأنجلو ـ سكسونية، ومن الولايات المتحدة الأمريكية خصوصًا، أن ينتقل النقاش الإيماني/الإلحادي إلى خانة العلوم الكونية، كالفيزياء والبيولوجيا وغيرهما. وصار أكثر المتكلمين العرب في قضايا الإلحاد يميلون إلى الاعتماد على بعض مخرَجات العلم الكوني الحديث على حساب الفلسفة والعقل، وذلك تحت ضغط موجة الإلحاد الجديد الأنجلو ـ سكسونية.

ولكن المغفول عنه في هذا المجال: أن قضية الإيمان/الإلحاد قضية فلسفية بامتياز، وأن العلم الكوني لا يمكنه أن يقرر مثل هذه القضية نفيًا ولا إثباتًا، إنما غايته أن يصل إلى مجموعة من الحقائق أو النظريات أو الفروض العلمية، ثم يترك أمر استثمارها في المجالات اللاهوتية لأهل الاختصاص.

والعلم الحديث نشأ في رحم الفلسفة قديمًا، ثم انفصل عنها بعد قرون من المخاض العنيف؛ ثم بعد هذه الولادة الصعبة سعى إلى أن يجيب على الكثير من الأسئلة الوجودية التي كانت الفلسفة تستأثر بالإجابة عليها. وقد نجح في بعض ذلك، وفشل في الكثير منه. ولكن النزعة «العلموية» التي سادت في أوقات معينة من تاريخ الغرب الحديث، ثم انتقلت إلينا بعضُ مظاهرها في إطار ولع المغلوب بالغالب، تريد أن تحكم بموت

الفلسفة[1]، وتجعل من العلم البديلَ المشروع لها، في قضايا لا يمكن أن يستقل بها.

ومن أعظم أصناف التزوير العلمي، ما يصنعه بعض دعاة الإلحاد الجديد، حين يجعلون بعض «الاكتشافات» العلمية، براهين معضدة للإلحاد. والحق أن ذلك لا يتأتى لهم إلا حين يخلعون عباءة العالم، ويتدثرون بلباس الفيلسوف، فيضعون المناهج، ويقترحون النظريات، ويسارعون إلى الاستنتاجات الفلسفية، ثم يصبغونها بصبغة العلم الكوني حتى تنطلي على الكثيرين.

ولهذا أيضًا، حديث آخر في مقام غير هذا.

وإذا علمنا أن العلم الكوني قد غصب ـ بقوة العلموية المترسخة في الأذهان على الرغم من الضربات الكثيرة التي تلقتها خلال القرن الماضي ـ أرضًا ليست له؛ بل هي ملك للفلسفة والبحث العقلي المجرد، فإن لنا أن نسأل:

ألم يحن الأوان بعدُ لإحياء الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى، والذي يوجد مطمورًا في دواوين الفلسفة عمومًا، ولكن أيضًا في تراثنا العقدي الإسلامي؟

أظن الأوان قد حان فعلًا

وأحسب الكتاب الذي بين يديك ـ عزيزي القارئ ـ لبنة أولى في مشروع الإحياء هذا.

ويبدو لي أن تقصير الكثيرين اليوم في بلادنا، في الإقبال على الاستدلال العقلي المجرد على وجود الله تعالى، وتحفظهم من الخوض فيه، مردّه إلى **سببين اثنين**:

أولهما: صعوبة الاستدلال العقلي ـ أو على الأقل هكذا يبدو لأغلب

---

(١) تعبير مشتهر في أوائل كتاب «التصميم العظيم» لستيفن هوكنغ، وذلك بعد إعلان موت خصوص الفلسفة الميتافيزيقية من طرف فلاسفة سابقين.

المثقفين ـ خاصة أن النظام التعليمي لا يدرّس من الفلسفة ـ في الفصول المشتركة غير المتخصصة ـ إلا بعض مباحث الوعي والإدراك والقيم والأخلاق ونحو ذلك، بعيدًا عن المباحث اللاهوتية.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن العلم الكوني أسهل!

ولكن يمكن أن نقول مطمئنين: إن الحديث «عن» العلم، أيسر من الحديث «عن» الفلسفة، وإن كان الحديث «في» صميم العلم لا يقل صعوبة عن الحديث «في» صميم الفلسفة!

وقد طالما رأيتُ شبابًا مبتدئين، وخطباء غير متخصصين، يتلمظون بالحديث عن نظرية النسبية، والأكوان المتعددة، وبوزون هيجز، والأوتار الفائقة، ونحو ذلك؛ ويرون تمطيط الشفاه بمثل ذلك أيسر من المباحث العقلية التجريدية!

والثاني: أن الاستدلال العقلي قد يختلط بمقدمات عقلية يمكن أن تؤدي إلى مزالق عقدية، كما سيأتينا عند الحديث عن المقدمات المعتمدة عند المتكلمين لإثبات وجود الله تعالى.

ويمكن الجواب عن هذين الإشكالين بالآتي:

أما الصعوبة، فلسنا ننازع فيها من حيث الأصل. ولذلك فإن المطلوب من عامة الناس الرجوع إلى فطرتهم السليمة للإيقان بوجود الله تعالى. وإن كان لا بد من استدلال عقلي، فليكتفوا بأصوله العظمى المبذولة في القرآن الكريم، دون خوض في تفاصيلها، ولا تحرير لمقدماتها، إلى درجة تكلّف الاستدلال على البدهيات، كما عند جمعٍ من المتكلمين!

أما الاستدلال العقلي المحرّر، ومناقشة الشبهات العقلية، وتفكيك السفسطات البرهانية، فذلك كله من اختصاص نخبة محصورة، ليست صعوبة العلم مما يحجزها عن تجشّم عنائه!

وأما التوجس من الوقوع في المزالق العقدية، فيندثر إذا انضبط البحث

بأصول أهل السُّنَّة، المنبثقة من آيات القرآن الكريم، وأحاديث السُّنَّة المطهرة ـ كما سيأتي بيان ذلك لاحقًا إن شاء الله ـ.

* * *

هذا الكتاب إذن، محاولة لبعث الاستدلال العقلي اللاهوتي على وجود الله تعالى.

ومؤلف الكتاب «فردريك كييو Fréderic Guillaud»، خريج المدرسة العليا لتكوين الأساتذة، وأستاذ مبرّز (agrégé) في الفلسفة. عرفتُه من خلال الاطلاع على كتابه هذا باللغة الفرنسية، وعرفته أكثر من خلال بعض المناقشات التي كانت بيننا عبر البريد الإلكتروني، في موضوعات عقدية ولاهوتية. وقد أخبرني مرارًا عن حرصه على أن يكون الهدف من الحوار بيننا، تكوين نوع «جبهة إيمانية» في مواجهة الحضارة الإلحادية الجارفة في بلاد الغرب خصوصًا، وفي باقي بلاد العالم تبعًا.

يضع المؤلف لكتابه هدفين اثنين: **أولهما**: مقاومة المنع العملي الممارَس على المباحث اللاهوتية العقلية في فرنسا، ونقد المذهب الكانطي المسيطر على الجامعة الفرنسية، والذي يحكم باستحالة الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى. **والهدف الثاني**: إثبات إمكان الاستدلال على وجود الله، عبر إحياء الأدلة العقلية المسطّرة عند الفلاسفة منذ القِدَم، مع تحيينها لتلائم الذوق الفكري المعاصر.

وهكذا يخصّص المؤلف فصلًا تمهيديًّا لنقد الفكرة الكانطية المسيطرة على العقول في فرنسا، وفي كثير من دول العالم الأخرى. ثم ينتقل إلى فصول أخرى هي من صميم الموضوع، يبرهن فيها على وجود الله عبر مراحل:

أولاها: إثبات وجود كائن هو «السبب الأول» الذي لا يحتاج وجوده إلى سبب آخر.

والثانية: نفي كون هذا «السبب الأول» هو الكون نفسه، أو بعبارة

أخرى إثبات ضرورة وجود سبب غير مادي مغاير للعالم، هو سبب وجوده.

والثالثة: بحث الاستدلال بوجود «فكرة الإلٰه» في العقل البشري، على وجود «الإلٰه» في نفس الأمر.

والرابعة: مناقشة الاعتراض الإلحادي المشهور بـ«وجود الشرور في العالم» على قضية وجود الإلٰه.

وأنت ترى ـ عزيزي القارئ ـ أن هذا المسار الاستدلالي دسم جدًّا، ويحتاج إلى مقدمات عقلية رصينة، ومنهج فلسفي محكم. وهذا ما استطاع المؤلف ـ إلى حدٍّ بعيدٍ ـ أن يحقّقه، لجمعه بين الأدلة الفلسفية من مدارس مختلفة (اليونانية القديمة، والمسيحية الاسكولائية، والفلسفة الحديثة)، مع استفادته من الأساليب الأنجلو ـ الأنجلوسكسونية الحديثة في تقريب هذه الاستدلالات، خاصة في مجال التمثيل[(١)]

* * *

إن هذا الكتاب المتخصص، والمنطلق من مقدمات فلسفية ولاهوتية، تنطلق من خلفية ثقافية نصرانية، ينبغي أن يبقى في إطاره الصحيح: «جهد استدلالي فلسفي في مواجهة الإلحاد»؛ ولا ينبغي أن تنسينا قراءتنا لهذا الكتاب أمرين في غاية الأهمية:

أولهما: أن السطوة العقلية التي يمارس بها المؤلف استدلاله الفلسفي، لا ينبغي أن تجعل القارئ واقعًا في مزلق التسليم المطلق لمقدماته ومنهجه البرهاني؛ بل على القارئ أن يستصحب ـ مع كل فقرات الكتاب ـ حسًّا نقديًّا عاليًا، يواجه به الأخطاء المنهجية المحتملة، وإن كانت النتائج صحيحة.

والثاني: أننا لسنا ننطلق في هذه القضية الكبرى من فراغ؛ بل هنالك منهج إسلامي لإثبات وجود الله تعالى، لا يمرّ بالضرورة عبر هذه التفصيلات الفلسفية الدقيقة، وإن كان يتقاطع معها في بعض الأمور، ويخالفها في أمور أخرى كثيرة.

---

(١) يراجع على سبيل المثال: الفصل المخصص لمناقشة الدليل الأنطولوجي (بين أنسيلم وتوما الأكويني وديكارت وليبنيتز وكانط وهارتشورن وغيرهم).

ولبّ القضية: أن الفلسفة لا تضع لبحثها قيدًا، غير قيود العقل، التي هي نسبية في أجزاء كثيرة منها؛ أما البحث العقدي الإسلامي، فيجعل العقل أداة يصل بها إلى المراد، لكنه يقيده بضوابط الوحي، الذي هو الحق المطلق المبين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

* * *

إن اللبنة الأولى في بناء المنهج الإسلامي في قضية إثبات وجود الله تعالى، هي إثبات فطرية معرفة الله تعالى.

ومعنى ذلك: أن الإنسان مخلوق على هيئة عقلية قابلة لمعرفة الله تعالى، وعلى خِلقة تقتضي ذلك متى سلم من الموانع التي تصرفه عنه.

إن فكرة وجود الله فكرة ضرورية، تفرض نفسها على عقل الإنسان. ولا يمنع ذلك أنه قد يحصل له ما يفسد فطرته، فيحتاج إلى نظر واستدلال لتحصيل هذه المعرفة. فالقول بفطريّة معرفة الله تعالى، لا يقتضي الزعم بأن هذه المعرفة تبقى ملازمة للإنسان في كل أحواله، ولا الزعم بأنها تبقى سالمة لا تتأثر بالعوارض الخارجية ومؤثرات البيئة المحيطة؛ بل يمكن لها تحتجب أو تنتكس أو تتزعزع، وقد تأتي الشدائد ـ عند بعض الناس ـ لتكشف الحجاب، وتزيل الغشاوة، وتبطل أثر المؤثرات الخارجية، وقد يصرّ آخرون على مقاومتهم للفطرة الكامنة في بواطنهم.

إن معرفة وجود الله تعالى أقوى «فطرية» و«ضرورة» من كثير من المعارف القَبْليّة التي ينتهي الاستدلال النظري إليها، ولا يقوم إلا على أساسها! وهذا الذي جعل التدين ملازمًا لتاريخ البشرية. فإنه لم يخل قطّ عصر من العصور، أو أمة من الأمم، من دين أو معبود، سواء أكان حقًّا أو باطلًا! وهذا يدل على أن التدين ـ وقبله الإقرار بوجود خالق للكون مدبرٍ له ـ أمرٌ فطري متجذر في النفوس، يشترك الناس فيه، على اختلاف أحوالهم وعلومهم وبيئاتهم.

فلو أنّ شخصًا ـ أو مجموعة أشخاص ـ تُركوا على جزيرة نائية، دون تعليم أو تأثير خارجي، لوصلوا إلى ضرورة الإيمان بوجود الله؛ إذ ما ثبت

تكرره ورسوخه في حق الإنسانية في عصورها المختلفة، صالحٌ لأن يوجد في أية مجموعة مخصوصة منها.

ولذلك؛ قررتْ نصوصُ الوحي فطرية هذه المعرفة؛ بل فطرية التوحيد والإسلام، فقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]؛ وقال رسول الله ﷺ: «**إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمرَتهم أن يشركوا بي ما لم ينزل به سلطانًا**» (رواه مسلم)؛ وقال أيضًا: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه**» (رواه البخاري ومسلم).

* * *

فالفطرة إذن هي الأساس، ولكن قد يعتريها الفساد، فيُحتاج إلى النظر العقلي.

ولب النظر العقلي هو الاستدلال بالمخلوق على الخالق، وذلك من وجهين: **أولهما**: الاستدلال بوجود المخلوقات بعد العدم، **وثانيهما**: الاستدلال بإحكام المخلوقات وإتقانها.

فهذان إذن دليلان: دليل الخلق والإيجاد، ودليل الإحكام والإتقان.

أما **دليل الخلق والإيجاد**، فمبناه على مقدمتين، **أولاهما**: أن العالم حادِث؛ أي: موجود بعد أن كان عدمًا؛ **والثانية**: أن الحادِث لا بد له من محدِث، استناداً لمبدأ السببية الذي يمنع الوجود الذاتي للممكنات، أو أن يكون وجودها دون سبب.

أما **المقدمة الأولى**؛ فالأصل فيها أنها مقدمة ضرورية لا تحتاج إلى استدلال. وذلك أن من يشاهد العالم الخارجي، يقطع بحدوثه بضرورة الإدراك الحسي، ولذلك استدل القرآن بحدوث المخلوقات، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، ولم يستدل على نفس حدوثها؛ لأنه من العلم الضروري.

ولكن، على الرغم من كون هذه المقدمة ضرورية، فقد نازع فيها الفلاسفة القائلون بقدم العالم كابن سينا والفارابي. وأصل شبهتهم أنهم لا

يرون الله تعالى فاعلًا مريدًا مختارًا؛ بل يرون أن وجود الممكنات هو كوجود المعلولات عن علتها، بطريق الإيجاب الذاتي؛ ومعنى الفعل عندهم: أن كلَّ وجود يفيض عن الله فيضًا تامًّا مباينًا لذاته. وإذا كان الله أزليًّا غير مسبوقٍ بعدم، وهو علة تامة للموجودات الأخرى، فيلزم أن تكون هذه الموجودات غير مسبوقة بعدم أيضًا!

وحين رأى المتكلمون ما في هذا القول من الزلل، رأوا أن الردّ عليه لا يكون إلا بالاستدلال النظري على حدوث العالم. وسلكوا لذلك سبيل الجواهر والأعراض، عبر المقدمات الآتية:

- إثبات الأعراض وقيامها بالجواهر،
- إثبات حدوث الأعراض،
- امتناع خلو الجواهر عن الأعراض،
- إثبات أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث،
- امتناع حوادث لا أول لها.

وكل واحدة من هذه المقدمات، تحتاج إلى استدلال عقلي يطول بيانه.

ومن الواضح أن هذا الاستدلال الذي سلكه المتكلمون وقصدوا به الرد على طريقة الفلاسفة، تعتريه إشكالات ثلاثة:

أولها: أنه استدلال نظري على أمر ضروري، معلوم بالإدراك الحسي المباشر،

والثاني: أنه انتقال من ذلك الأمر الضروري إلى محاولة إثبات مقدمات نظرية دقيقة وخفية، تحتاج إلى جهد عقلي كبير لإدراكها،

والثالث: أن هذه المقدمات النظرية، أفضت بهم إلى التزام عدد من اللوازم الباطلة، على رأسها مذهبهم في الصفات الإلٰهية[1]

---

(١) في لقاء جمعني ببعض العاملين في مجال مقاومة الإلحاد، قال أحد الأفاضل: لِمَ لا نستعمل علم الكلام التراثي القديم في الرد على الإلحاد الجديد؟ **وكان من جوابي: أن ذلك ـ مع كونه قليل النجاعة في مواجهة الإلحاد لطول مقدماته العقلية وعدم اتضاحها ـ لا يكون إلا بالتزام لوازم عقدية خطيرة في أبواب الصفات خصوصًا**. وكثير من الطوائف وقعت قديماً في مزالق عقدية، وسببت كسراً خطيراً في وحدة الأمة، بسبب سلوكها سبلاً غير سليمة في الرد على الفلاسفة أو الزنادقة أو الملاحدة.

والصواب أن يقال: إن حدوث العالم مقدمة ضرورية، لا وجه للشك فيها، كما أنه لا يمكن الاستدلال النظري عليها. وهذا شأن الضروريات جميعها.

وأما **المقدمة الثانية**، وهي أن الحادث لا بد له من محدِث، فهي المشار إليها في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]. والآية تذكر تقسيمًا عقليًا حاصرًا، يجعل الأقسام ثلاثة لا رابع لها:

القسم الأول: أن يكونوا قد خُلقوا من غير خالق خلقهم؛ فهذا ممتنع في بديهة العقل.

والقسم الثاني: أن يكونوا خَلقوا أنفسهم؛ وهذا مثل الأول في الامتناع؛ بل هو أشد.

والقسم الثالث: أن يكون هنالك خالقٌ هو الذي خلقهم؛ فهذا هو المتعين.

والأصل في ذلك كله: مبدأ السببية، الذي يُبطل الخلق الذاتي، أو دون سبب. وهو مبدأ مستنده الضرورة العقلية، كما أرشد إلى ذلك استعمال القرآن صيغة الاستفهام الإنكاري، لبيان كون القضية المستدل بها بدهية ضرورية لا يمكن إنكارها.

* * *

وأما الدليل الثاني فهو **دليل الإحكام والإتقان**، والمقصود به الاستدلال بما في المخلوقات من النظام المحكم، والتناسق المتقن، على أن لها موجدًا ولا بد.

فالدليل قائم على مقدمتين اثنين: **أولاهما**: إدراك ما في المخلوقات من بديع الإتقان، **والثانية**: أن ذلك لا يمكن أن يكون اتفاقًا دون خالق مدبّر. وهاتان المقدمتان معلومتان بالضرورة، ويدخل فيهما أمور كثيرة، منها:

- أن المخلوقات على كثرتها وتنوعها، تخضع جميعها لنظام محكم وقانون مطرد، ينفي التضارب أو التناقض بينها، كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ

شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]؛ أي: جعل كل شيء على الهيئة التي تصلح له، دون خلل أو اضطراب، وقال أيضًا: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، وقال: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقال: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس: ٣٨ - ٤٠]. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

- أن المخلوقات جميعها لها غاية تسعى إليها في الكون. ولا يختص ذلك بالإنسان والحيوان؛ بل يشمل المخلوقات كلها من الذرات والخلايا إلى الكواكب والنجوم. ولعل هذا يدخل في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلى: ٢ - ٣]؛ فالتسوية هي إتقان الخلق، والهداية هي الإرشاد إلى الغاية التي خُلقت لها المخلوقات.

- أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الإنسان وغيره من الموجودات (فالأرض مثلًا موافقة لحياة الإنسان والحيوان، والماء موافق لسكنى الأسماك، وهلم جرًّا). ولو اختل شيء من ذلك، لاختل وجود المخلوقات كلها. وكل ما يوجد موافقًا في جميع أجزائه لفعل واحد، وموجّهًا نحو غاية واحدة، فهو مخلوق بضرورة العقل. وذلك ينتج أن العالم مصنوع، وأن له صانعا[1]

ومن المعلوم أن دليل الإحكام والإتقان، يجد في حقائق العلم الحديث ما يعضده، فيتقاطع مع البرهان المعروف في هذا العصر ببرهان الضبط الدقيق.

هذه إذن هي أصول التصور الإسلامي في قضية إثبات وجود الله تعالى، وهي الأصول التي يحسن بالقارئ العزيز أن يستحضرها حين يخوض غمار هذه الرحلة العقلية الفلسفية الماتعة، التي يقترحها هذا الكتاب.

والله الموفق.

٢٠ ربيع الأول ١٤٤٠هـ

٢٨ نونبر ٢٠١٨م

---

(١) وهذا الذي يسميه ابن رشد: دليل العناية، وقد فصّله في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة».

مقدمة المؤلف للترجمة العربية[1]

إن كان هناك شرٌّ قد عُفي منه العالم العربي فهو الإلحاد.

وبناءً عليه؛ قد نتساءل عن جدوى ترجمة كتاب عنوانه «الله موجود» إلى اللغة العربية. ورغم ذلك فإن هدف الكتاب ليس مجرد إثبات وجود إلٰه، إذ إن أغلب المؤمنين مقتنعون بهذا دون حاجة لقراءة كتاب فلسفة؛ بل يكفيهم حدسهم الخاص.

هدف هذا الكتاب هو إظهار أن العقل يقودنا، واستنادًا إلى مبادئه وحدها، إلى نفس النتائج التي تصل إليها قلوب المؤمنين. وبالتالي فليس على اللاهوتيين الحذر من تطبيق المنطق الطبيعي على الأسئلة الميتافيزيقية. فالفلسفة ليست عدوة اللاهوتية.

هذا الجانب من الكتاب هو ما قد يثير اهتمام القارئ العربي. إذ لا أجهل أنه يوجد منذ الغزالي، نوع من الحذر التقليدي عند اللاهوتيين المسلمين تجاه الفلسفة، لكن الحذر لا يعني الإدانة؛ كثيرًا ما يقال بأن الغزالي قد أدان الفلسفة في تهافت الفلاسفة، لكنه في الواقع لم يُدِنْها؛ بل أدان الفلاسفة. لسنا نلعب على الكلمات هنا؛ بل إن الغزالي لا يدين حقًّا التحقيق العقلاني في حد ذاته؛ بل يدين نوعًا من الغرور والزهو بالنفس الغالب عليهم، وعلى عدد من الأطروحات الخاصة بتلاميذ ابن سينا: أزلية العالم، جهل الإلٰه بالتفاصيل، واستحالة البعث.

---

(١) بالفرنسية في الأصل.

غير أن هذه الأطروحات ليست فقط مخالفة للوحي؛ بل هي خاطئة فلسفيًّا كذلك!

بتفنيدها، لم يُدِنِ الغزالي الفلسفة ككل إذن؛ بل فقط عددًا من الأخطاء الفلسفية. هذا صحيح لدرجة أن الغزالي ـ وليفند أطروحة أزلية العالم ـ قام باستعمال أدلة فلسفية (والتي أعيد استعمالها في هذا الكتاب بالمناسبة). فما دام العقل قد خلقه الإلٰه، فسيكون من غير المعقول أن يقودنا إلى ما يخالف الوحي. يبقى أن الأمر يستلزم التعقل بعمق، وبدقة، مع وعي مستمر بحدود العقل.

أما فيما يتعلق بوجود الإلٰه وصفاته الأساسية، فأنا مقتنع بأن الفلسفة بإمكانها، استنادًا على ذاتها فقط، إثبات ما يلزم. وأنها لا تؤدي مطلقًا إلى الأطروحتين الأوليين اللتين أدانهما الغزالي (لا أتحدث هنا عن الثالثة، الخارجة عن حدود حديثنا)؛ بل أحاول على العكس أن أثبت في هذا الكتاب أن الفلسفة تقود إلى محدودية الكون والقدرة الإلٰهية المطلقة.

قدت هذا الاستدلال مستندًا بالطبع وأساسًا على فلاسفة ينتمون إلى تقليدي الثقافي الخاص؛ لكنني، وخلال كتابتي لهذه المقدمة، انتبهت إلى أنه من الممكن أن أقوم بنفس الاستدلال بالاستناد كليًّا على لاهوتيين وفلاسفة مسلمين قروسطيين؛ إذ جميعهم قد وضعوا أحجارًا بالغة الأهمية على بناء اللاهوتية الطبيعية، بمن في ذلك ابن سينا، الذي قدَّم بجانب بعض الأخطاء المعروفة تطويرات رائعة لم يتم تجاوزها في تاريخ الفلسفة كلها.

وحيث إنني أتوجه بالحديث إلى قراء عرب، فإني أسمح لنفسي باقتراح أمر ما: وهو أن نسعى، كما ألَّف الفارابي كتاب الجمع بين الحكيمين: أفلاطون الإلٰهي، وأرسطوطاليس، إلى تأليف جمعٍ بين ابن سينا والغزالي وابن رشد حول سؤال الإلٰه.

وذلك تقريبًا ما قمت به في هذا الكتاب من غير قصد؛ إذ تبين أنني أضع ثلاثة استدلالات أساسية، يمكن ربط كل واحد منها بأحد الأسماء التي ذكرتها:

فالاستدلال المبني على جواز العالم (دليل الجواز) قد فصَّله ابن رشد كليًّا. وهو لا يسمح فقط بإثبات أنه يوجد كائن بسيط بساطة تامة، مستقل وواجب الوجود، لا جوهر له غير وجوده نفسه؛ بل يسمح أيضًا بإثبات أن هذا الكائن فريد/ واحد وجوبًا. يمكن بالفعل أن نثبت أن تعدد الآلهة مستحيل منطقيًّا. لكن يجب أن نشير في المقابل، وفي إطار هذا الاستدلال «السينوي»، إلى أننا لا نستطيع هنا اتخاذ موقف بخصوص أزلية، أو زمانية العالم. يمكن فقط أن نظهر أن العالم يتوقف بشكل جذري على الإلٰه، لكن دون أن نتمكن من البتّ في الطبيعة المتناهية، أو اللامتناهية لمدته. هذا لا يعني بالطبع أن كل شخص يستعمل استدلال ابن سينا لإثبات وجود الإلٰه يقرُّ بأزلية العالم؛ بل يعني فقط أنه لا يستطيع البتّ في هذه النقطة باستخدامه. لكن من حسن الحظ أنه يمكن البتّ فيها استنادًا إلى الاستدلال الثاني.

وجد الاستدلال المبني على حدوث العالم (دليل الحدوث) تعبيره المثالي في كتابات الغزالي؛ فهذا الأخير يسمح ـ دفعة واحدة ـ بإثبات أن العالم لا يمكن أن يكون أبديًّا في الماضي، وأنه يوجد سبب أوَّل غير مسبب وغير زماني وغير مكاني، وقوي قوة مطلقةً قد قام بإحداث العالم من العدم. من الواضح أن هذا السبب الأول هو نفسه الكائن الواحد الواجب الوجود الذي كان ابن سينا قد أثبت وجوده. دليل البداية يسمح بإضفاء دقة مهمة على علاقة الإلٰه بالعالم: هذا العالم لا ينبثق أبديًّا من الإلٰه، كما لو كان إنتاجًا تلقائيًّا؛ بل دخل في الوجود نتيجة فعل إلٰهي حر.

كان الاستدلال الثالث المبني على الغائية وانتظام العالم (دليل العناية) هو المفضّل عند ابن سينا. إذ يسمح بإضافة صفات الذكاء والعناية إلى الصفات الإلٰهية التي حددتها الاستدلالات الأخرى سابقًا. وهذا الاستدلال حسب ابن رشد كان هو الوحيد المقبول، وقد كان مخطئًا في ذلك في نظري. لكن هذا لا ينقص من الاستدلال شيئًا، ولا من فاعليته الحقيقية، إذ يقنع الكثير من الناس بشكل تلقائي.

هذه الاستدلالات ليست متناقضة فيما بينها كما قد يكون تبين للقارئ؛

فهي تسمح لنا، بالنظر إلى زوايا مختلفة، بإبراز مظاهر مختلفة لإلٰه الكون: الوجوب، الوحدانية، الحرية، القدرة المطلقة، الذكاء.

ولي كلمة أخيرة حول فائدة الفلسفة في هذا الصراع الثقافي.

من وجهة النظر الحضارية، يقدِّم تجديد اللاهوتية الطبيعية فائدة عظيمة: من المهم وفي ذروة هيجان الإلحاد حول العالم، أن يدرك المؤمنون الموحدون أن العقل هو أرضيتهم المشتركة. تلك هي الأرضية التي يستطيعون الالتقاء والتعاون فوقها. إذ لا يسمح العقل فقط بإثبات وجود إلٰه واحد؛ بل يسمح أيضًا ـ وإن كان هذا ليس موضوع الكتاب ـ بوضع أسس قانون أخلاقي طبيعي موضوعي، يجمع كل المؤمنين حول مبادئ غير مادية، قد دهستها الأقدام في أيامنا هذه.

لا يتعلق الأمر بإنكار الفروقات بين الديانات؛ لأنها فروقات حقيقية؛ بل النظر بشكل مباشر إلى الفارق الأكبر بكثير الذي يفرق بينها وبين الإلحاد والنسبية والعدمية المعاصرة التي تهدد بسحب العالم أجمع إلى جنونها.

يقودنا العقل إلى الإلٰه؛ فلنستثمر الأمر.

فردريك غيو

المقدمة

هذا الكتاب ليس كتاب دين.

لا يهدف الكتاب إلى الدفاع عن أية ديانة، بعقائدها ومبادئها؛ بل إلى النظر في مسألة وجود كائن أعظم، متمايز عن العالم بما يكفي لنسميه «الإلٰه»؛ فهو إذن بحث فلسفي محض، يعتمد على موردين اثنين، هما التجربة والمنطق. ننعت هذا التحقيق بـ«علم اللاهوت الطبيعي»، إذ لا يلجأ إلى أي مُعطًى خارق للطبيعة، أو سلطة خارجية أو مشاعر روحانية خاصة؛ بل على العقل وحده. لكن قبل أن ننطلق في هذه المغامرة وجب أن نجيب عن بعض الاعتراضات التي قد تطرأ لدى القارئ حول شرعية هذا المسعى. فإذا كان سؤال وجود الإلٰه قد شكَّل الوجبة الرئيسية للفلاسفة لوقت طويل، فقد صار اليوم يُعدُّ نشاطًا مُتجاوَزًا، تُدينه تطوُّرات العلم والفلسفة. وفي الجامعة الفرنسية بالأخص، تُعدُّ كل محاولة إثبات وجود الإلٰه بطريقة عقلانية مشروعًا وهميًّا لا ينبغي لأحد أن يملك ما يكفي من السذاجة لحمله. لكننا حين نسأل عن السبب المحدَّد الذي قد يجعلنا نتخلَّى عن هذا المشروع، تصير الأجوبة أقل وضوحًا بشكل مفاجئ. فهل المقصود أن هذا السؤال ينمُّ عن نوع من البعد عن الواقع عند من يطرحه؟ أم أنَّ التقدُّم الفكري قد أثبت عدم وجود الإلٰه؟ أو لو شئنا صياغة السؤال بتواضع أكبر: هل يستحيل الإجابة عنه بوسائل عقلانية؟ هذه الأطروحات الثلاث تلتقي، مختلطة أحيانًا في الرأي العام المشترك. فلنحاول إذن التمييز بينها وتقدير قيمتها.

اعتراضات مبدئية ثلاثة: اختزالية، مادية، إيمانية

يؤكد البعض أن وجود الإلٰه وهمٌ يمكن تفسيره بالاستياء المستشعَر تجاه قساوة الوجود، والحاجة للسلوى أمام الضغط الاقتصادي أو البحث العُصابي عن أب. يستدعون لذلك نيتشه وماركس وفرويد. يكفي عندهم فهْم أصل فكرة الإلٰه حتى تتلاشى تحت وطأة التحليل. هذه تسمى الأطروحةُ الاختزالية.

يقول آخرون: إن إثبات وجود الإلٰه مسعًى ميؤوس منه، إذ ببساطة لا يوجد شيء عدا المادة في الفراغ الأبدي، وأن العلم الطبيعي يكفي لتفسير كلِّ ما يحتاج لتفسير. فلا مكان بالتالي لأية ألوهة؛ واستدعاؤها لتفسير أمر ما بمثابة التسرّع في إغلاق فجوة كان ينبغي أن يسدَّها العلم في يومٍ ما، أو نعت مسألة ستظلُّ من غير إجابة إلى الأبد باسمٍ ذي وقع كبير. يمكن القول عن أتباع هذا التوجه: إنهم يرفضون أصالةَ التحقيق في سؤال الإلٰه؛ لأنهم ببساطة يملكون الجواب مُسبقًا: الإلٰه بلا فائدة. تلك هي إجابة لابلاص الشهيرة على سؤال نابليون حين سأله عن مكانة الإلٰه في نَسَقه، فقال: «سيدي، لم أحتج إلى هذه الفرضية». تلك هي الأطروحة المادية.

وأخيرًا يقول البعض الآخر: إنه ربما يوجد إلٰه، غير أن وجوده ما كان ليكون موضوع معرفة عقلانية. سيستدعون لذلك فلسفة كانط التي وضَعَت في نظرهم هذا الرأي بصفة نهائية، وسيُرجعون أيَّ إثبات للإلٰه إلى «الإيمان»، بصفته قناعة ذاتية. لا اعتراض لهؤلاء على فكرة الإلٰه، لكنهم يعدُّون الآراء بخصوص وجوده من قبيل الأذواق والألوان تقريبًا؛ فلا نستطيع الجدال حول الموضوع بأمل الوصول لنتيجة نهائية. تلك الأطروحة الإيمانية.

كيف ينبغي أن ننظر إلى هذه الأطروحات المختلفة التي تُغذِّي الأحكام المسبقة المعاصرة المناهضة لعلم اللاهوت الطبيعي؟ لا تملك هذه الأطروحات الثلاث في نظرنا أن تُشكِّل خطرًا على مسعانا؛ **الأولى:** لكونها غير ذات علاقة مع سؤال وجود الإلٰه؛ **والثانية والثالثة:** لأنهما خاطئتان.

الاعتراض الاختزالي لا علاقة له بالسؤال

فلنتمعَّن في الأطروحة الأولى: نجد هذه الأطروحة في كل النظريات التي تسعَى لإماتة الإيمان بالإِلٰه بإبراز أسباب هذا الإيمان الأخلاقية أو الاجتماعية أو النفسية أو البيولوجية أو العصبية. وهو ما كان يُنعت عادةً في الستينيات والسبعينيات بالتحليلات النَّسَبية. وتتمثل بالأساس في الكشف عن الدوافع التي تحمل الإنسان على إثبات وجود الإِلٰه: الاستياء أمام الوجود، الحاجة للسلوى في الحياة، الرغبة في تحقق مُثل العدالة التي يحرمنا منها العالَم، الحنين إلى بطن الأم وغيرها كثير.

لا زال الباحثون على سبيل المثال يخصصون اليومَ جُهدًا كبيرًا للبحث في الدماغ عن «خلايا عصبية مرتبطة بكلِّ ما هو إِلٰهي»، ولوضع تفسيرات تطورية للإيمان، متعلقة بالميزة الانتقائية[1] (فالإيمان عامل يساعد على البقاء فيما يظهر) أو بمُنتجَات سامة بدرجات متفاوتة ناتجة عن تلك الميزات الانتقائية (الإيمان بوجود إرادات خفية قد تكون ميزة في بعض الظروف، وقد تُستنبط منها اعتقادات غير معقولة، مثل الإيمان بالإِلٰه)[2] تشترك هذه التفسيرات النَّسَبية في نقطتين: تمنح إضاءات مهمة على الدوافع اللاواعية التي تدفعنا إلى الإيمان بالإِلٰه، لكنها لا تجيب بأي شكل عن سؤال وجود الإِلٰه من عدمه. أما أن الكثيرين يؤمنون رغبةً بالمواساة أو نتيجة عُصاب استحواذي، أو أيضًا لأن التطور البيولوجي قد انتقى الإيمان كميزة للبقاء على قيد الحياة، فلا يقتضي أنهم مخطئون في إيمانهم، ولا أنهم على حق؛ بل إن الأمر ليس له أية تبعات على هذا المستوى. ويسمح على الأكثر بتقييم جودة معتقدهم، وطهارة دوافعهم، ولا يسمح بالبتِّ في السؤال الأعمق. سنلاحظ بالمناسبة أنه يمكن استعمال هذا النوع من الحُجج النَّسَبية في الاتجاه المعاكس ضد الملحدين؛ بل هو من كلاسيكيات الدفاع عن العقائد المسيحية: سنقول إذَنْ:

---

(١) Voir NEWBERG, AQUILI, RAUSE, *Why God Won't Go Away: Brain Science and The Biology of Belief* [2003].

(٢) تلك أطروحة البيولوجي ريتشارد دوكينز، في وهم الإِلٰه [٢٠٠٩].

إن الملحدين يرفضون وجود الإله بسبب الكِبْر، أو رفضهم لأخذ جدِّية الوجود بعين الاعتبار، أو بسبب ثورتهم المراهقة على السلطة؛ فمهما كانت هذه الحُجج عمليةً في توضيح سلوك بعض الأشخاص، فإن هذه الدوافع لا تسمح بإثبات وجود الإله بأكثر مما تسمح الدوافع السابقة بإثبات عدم وجوده. فامتلاك بعض الأشخاص للأسباب الخاطئة أو غير الكافية للإيمان بصدق قضية ما، لا يسمح أبدًا باستنتاج أي شيء بخصوص صدق تلك القضية أو كذبها. والتأكيد على ذلك بمثابة اقتراف ما يسمِّيه المناطقة «المغالطة النَّسَبية» التي تتمثل في تقرير صحة أو خطأ قضية ما بالاعتماد حصريًّا على أصولها ودوافعها الخارجية، وفي هذه الحالة تتمثل في إقصاء مضمون مقالة ما باستدعاء ظروف التلفظ بها. إذا قلتَ: «ستُمطر هذا المساءَ» فأجابك أبوك: «أنت كسول ولا تريد الخروج»، فماذا نستطيع أن نستنتج حول حقيقة هذا التنبؤ؟ لا شيء. ربما يكون والدك على حق: ربما يكون ملائمًا لك أن تُمطر، لكننا لن نستطيع أن نستنتج أي شيء بخصوص الأحوال الجوية القادمة؛ بل يجب تتبع أخبار الطقس.

ينطبق نفس الأمر على سؤال الإله: إذا كنتم تؤمنون بوجود خالق لأجل السلوى من الوجود فقط، فيمكن أن نعُدَّ ذلك دافعًا غير كافٍ لإثبات وجود خالق، ونقول: إن اعتقادكم وهمي من هذه الناحية؛ لأنه مؤسس حصرًا على تحقيق رغبة: لكننا لن نستطيع أن نستنتج على هذا الأساس وحده أنه لا يوجد خالق. كل ما يمكن قوله: إنه في حالة عدم وجود خالق، تكونون قد أخطأتم في اعتبار رغباتكم حقائق، وأنه إن كان موجودًا فستكونون على حقٍّ أخيرًا! وعلى نفس المنوال، إذا كان الانتقاء الطبيعي قد انتقى الإيمان بالإله كميزة توالدية، فهذا لا يثبت أبدًا صحة موضوع ذلك الاعتقاد أو خطأه. يمكن أن نخلص من ذلك إلى أن الوهم ذو منافع، كما يمكن أن نخلص إلى أن الإله قد خلق الطبيعة في أحسن تقويم. أمَّا بخصوص الأطروحة العصبية التي تقول: إن الاعتقاد ناتج عن شبكة خلايا عصبية متخصصة، فهو يشبه نوعًا ما فعل الحاسبة حين تخبرنا أن ٧٨ × ٦٤ = ٤٩٩٢؛ فهي مبرمجة لتقول ذلك،

ولا تعرف أنه صحيح. لكن هذا لا يُثبت أنه خطأ. لم يُثبت مفكِّرو التشكيك ـ نيتشه، ماركس، فرويد ـ أي شيء ضد وجود الإلٰه. لم يكن هؤلاء يستقون إلحادهم ـ الحقيقي ـ من تفسيرهم الاختزالي للدين؛ بل من انتسابهم المُسبق إلى الأطروحة المادية التي تقول ببساطة: إنه من المستحيل أن يكون الإلٰه موجودًا. إلا أن انتسابهم هذا يكاد يكون ظرفًا عَرَضيًّا. فلم يطوِّر أيٌّ منهم حجة مباشرة لصالح المادية، التي يُقرُّون بها كمسلَّمة مبدئية لأبحاثهم[1]، والتي كان بإمكانهم التخلي عنها دون إحداث ضرر[2] إلا أن الأطروحة المادية ـ كما سنرى ـ ضعيفة جدًّا.

نخلص إذن إلى أن الأطروحة الاختزالية لا تقتضي الإلحاد منطقيًّا، وأنها تدع المجال مفتوحًا أمام اللاهوت الطبيعي ليبتَّ في الأسئلة التي ما كانت لتتمكَّن هي من البتِّ فيها. لنمرَّ إذن إلى الاعتراض الكبير الثاني.

المادية العلموية خاطئة

الاعتراض المادي لصيق بما يسمى العلموية، الأطروحة التي تقول: إنه لا يوجد إلا ما تتمكن العلوم الفيزيائية المريَّضة mathématisés من معرفته. وبتعبير آخر: لا يوجد شيء سوى المادة كما يصفها العلم. إلا أن هذا الطرح يفتقر إلى أساس، فهو يستند بالفعل إلى خطأين بارزين: يتعلق الأول برسم حدود طيف معارفنا، والآخر بطبيعة الواقع نفسه. يتمثل الخطأ الأول في ادعاء أنه لا حقيقة إلا الحقيقة العلمية. هذا الادعاء خاطئ بالطبع، إذ يتناقض مع نفسه، حيث إن العلم لم يقرِّره: فبالفعل، لا توجد أية معادلة أو بيان تجريبي علمي يقرِّر أن العلم الفيزيائي المريَّض mathématisé هو الشكل الوحيد من المعرفة الشرعية. ولتبحثوا في مقالة في الفيزياء الأساسية عن

---

(١) يمكننا أن نستثني نيتشه الذي كان ينتمي في الواقع لنوع من الحلولية من النوع الرواقي.

(٢) لا يوجد تناقض منطقي بين القول بوجود الإلٰه وبين القبول بالنقد النيتشي أو الماركسي أو الفرويدي للدوافع الدينية. للاقتناع بذلك، يُمكن الاطلاع بالتتابع على:

Max SCHELER, *L'Homme du ressentiment* [1919]; Michel HENRY, *Marx: une philosophie de la réalité* [1976] et Paul RICOEUR, *De l'intérprétation. Essai sur Freud* [1965].

الفقرة التي تدلِّل على أن الفيزياء هي نوع المعرفة المشروعة الوحيد! فتلك أطروحة فلسفية بحتة. إذا كانت هذه الأطروحة صحيحة تكون خاطئة[1]

فضلًا عن ذلك، فالأطروحة العلموية أكثر حصرًا من أن تفسِّر الحقائق المتاحة لنا. لا يمكن لوجود العالم ولصحة مبادئ المنطق الأساسية ـ حتى نأخذ مثالين بارزين ـ أن يخضعا لإثبات علمي تجريبي. فالممارسة العلمية تفترض صحتهما مسبقًا. إذا لم تصدِّقوا الأمر فحاولوا إثبات أن العالم موجود علميًّا وأنكم لستم عبارة عن دماغ يخضع لمحاكاة إلكترودماغية، كما هو حال البشر في فيلم ماتريكس. الأمر مستحيل، مع أنه من العقلاني جدًّا الاعتقاد بأننا لا نعيش في ماتريكس. وعلى نفس المنوال، يستحيل كذلك إثبات صحة مبادئ المنطق علميًّا، إذ إن كل استدلال وكل تجربة علمية تفترض صحتها مسبقًا، باعتبارها تمثِّل قوانين التفكير نفسه. باختصار، قد يكون من المعقول التقرير بأن صحة القضايا لا ترجع إلى العلم المريَّض **mathématisé**، بتعبير آخر: قد تكون قضية صحيحة وذات معنى، من غير أن تكون موضوع تحقُّق تجريبيًّا. ينبغي أن نؤكد هنا على نقطة مهمة: باعتراضنا على احتكار العلم الفيزيائي **mathématisé**، لا ندعو لاستبداله بفكر مبهم لاعقلاني أو شاعري؛ بل ندعو فقط إلى تصورٍ أكمل للعقلانية، وبالتالي إلى علمٍ أكمل، غير محصور في وضع تغيُّرات الكميات القابلة للقياس في معادلات. بالإضافة إلى ذلك، فالفكرة القائلة بأن كلَّ شيء قابل للتفسير بالعلم خاطئة طبعًا. وبين أيدينا دليلان: لا وجودَ العالم، ولا قابلية إدراك الطبيعة قابلان للتفسير بالعلم.

---

(١) الاستدلال كالتالي:

١ ـ لا حقيقة إلا الحقيقة التي يضعها العلم المريَّض (فرضية).

٢ ـ لكن [١] لم يضعها العلم المريَّض.

٣ ـ إذن إذا كانت [١] صحيحة، فإن [١] خاطئة.

٤ ـ وأيضا إذا كانت [١] خاطئة فإن [١] خاطئة.

٥ ـ إذن ف [١] خاطئة في كل حال.

٦ ـ لكن العلموية هي المذهب الذي [١] فيه صحيحة.

٧ ـ إذن فالعلموية خاطئة.

الأول: لكون العلم يفترض بالضرورة وجود العالم مُسبقًا؛ فلا يملك أن يفسِّره؛ فكما تستطيع الهندسة وصف قوانين الفضاء من غير أن تتمكن من تفسير سبب وجود العالَم، يفسِّر العلم عمومًا تغيرات الكون غير المعرَّفة، ولا يتمكن أصالةً من تفسير وجود الكون نفسه. إذ يحتاج كل تفسير علمي لوجود العالم أن يحيل إلى حالة سابقة للنسق وإلى قانون قابل للتطبيق. إلا أن كلاهما سيفترضان بداهة وجود الكون، وهو ما نسعى لتفسيره. **والدليل الثاني**: أنه لا يمكن تفسير قابلية الظواهر الطبيعية للتفسير بالعلم، علميًّا، إلا بالسقوط في الدور[1] إذ سنضطر إلى أن نفسِّر من جديد سبب تمكُّن العلم من تفسير الطبيعة، وهكذا إلى الأبد. لا يستطيع العلم وضع أسس تفسير مشروعيته بنفسه، إذ إن ممارسته تفترض مُسبقًا هذه الشرعية. هل يلزم أن نستنتج من ذلك، كما تفعل العلموية، أن تلك الواقعتين لا تفسير لهما، وأن التساؤل حولها يعني طرح «أسئلة زائفة»، ومحاولة حلِّ «مشكلات خاطئة»؟ هذا الجواب يشبه كثيرًا رفض مواجهة الصعوبة، مما يمنعنا من قبوله من غير إعادة تفكير؛ بل هي مصادرة رائعة على المطلوب يمكن تلخيصها كالتالي:

١ ـ كل ما يحتاج لتفسيير قابل للتفسير بالعلم.

٢ ـ إلا أن وجود العالَم لا يقبل التفسير بالعلم.

٣ ـ إذن فوجود العالَم لا يحتاج لتفسير.

النتيجة هنا سليمة، لكنها لا تعطي أهمية لكون العبارة الثانية تعني ضمنًا أن الكون بحاجة لتفسير. وإذا كان الحال كذلك، تصير العبارة الأولى خاطئة ببساطة. ينبغي أن تعاد صياغة الاستدلال بشكل كامل، بالانطلاق من مُسلَّمة أكثر يقينًا بكثير، ستؤول بنا إلى العبارة الأولى نفسها:

١ ـ من الواضح أن وجود العالَم بحاجة إلى تفسير (حدس أولي).

٢ ـ لا يقبل وجود الغالَم التفسير بالعلم (سبق أن برهنَّا على الأمر).

---

(١) Voir Eugen WIGNER, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Science" [1960]; Mark STEINER, *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem* [1998].

٣ ـ ليس كل ما يحتاج لتفسير يقبل التفسير بالعلم (العلموية إذن خاطئة).

الفكرة البسيطة التي ندافع عنها هنا، أن مجال التفسير العقلاني يتجاوز مجال تفسير الظواهر بالعلم الفيزيائي، المنشغل حصريًّا بتغيُّرات خصائص الواقع القابلة للتكميم. فالتفسير العقلاني لا يعني بالضرورة التفسير المادي. هذه المماثلة مشروعة. الدفاع عن اللاهوت الطبيعي؛ يعني: الدفاع لأجل توسيع ملكة العقل. لنمرَّ الآن إلى الخطأ الكبير الثاني للعلموية المادية، وهو القول بأن الواقع يُختزَل بالكامل في الجانب الكمِّي للأشياء، والذي هو الموضوع الوحيد للعلم المريَّض mathématisé. ذلك هو الخطأ الكلاسيكي المتمثل في تعريف ما يمرُّ عبر المصفاة التي وضعناها على الواقع بالواقع نفسه. وذلك قريب من خطأ علم الأعصاب الذي يدَّعي أنه يمكن اختزال الوعي في التفعيلات الكهروكيميائية في الدماغ. من المشروع الاعتراض على هذا التعريف العنيف للأشياء بالأجزاء التي يقرِّر المنهج العلمي بطبيعته الإبقاء عليها (الوعي = حالة ما للدماغ، مأخوذة من جانبها الفيزيائي الكيميائي).

سيجيب العلمي على اعتراضاتنا بأن «الجانب الذاتي» الذي نتحدث عنه لا حقيقة فيه؛ بل وهمٌ خالص سيبدِّده العلم في نهاية المطاف. إلا أن جوابه هذا غير معقول: فلا شيء أكثر يقينًا ووضوحًا من المشاعر، والتي تمثل أكثر واقع ضروري لحياتنا ـ إن لم تكن الواقع الوحيد ـ، والقول بأن المشاعر ـ أي: الوعي ـ وهمٌ، أمرٌ غير معقول، إذ إن الوهم يفترض موهَمًا، وبالتالي وعيًا يقوم بتجربة الوهم الذاتية. هذا يشبه قولنا: إن النظر وهمٌ بصري! التشكيك في الشعور بدعوى طبيعته المُوهمة، دليل أيضًا على وجوده ـ فقد شرح ديكارت وأوغسطينوس ذلك منذ وقت طويل. سيعود العلميُّ بلا شك إلى النقاش قائلًا: شرع العِلم في «إظهار» المشاعر بطريقة موضوعية، بفضل التصوير الدماغي الذي يسمح بمشاهدة تفعيل مناطق من الدماغ؛ لكن هذا الاعتراض ليس ذا قيمة، إذ إن المشاهَد ليس الشعور؛ بل على الأكثر ترابط عصبي يسمح بتفسير الشعور من جهة كونه مجموعة من الجهود الكهربائية، لا

من جهة كونه شعورًا. سيصرُّ البعض الآخر قائلين: إن الشعور تحديدًا ليس إلا جهودًا كهربائية. لكن الغريب أنهم عاجزون تمامًا عن تفسير كيفية إنتاج جهود كهربائية للشاعرية المدهشة التي تنتج عنها، أو هم عاجزون بتعبير آخر عن تبرير «الحكم بالتطابق Jugement d'identité» الذي يطلقونه. مع أنه أقل الواجب عند صياغة مثل هذا الحكم.

إذا قلنا مثلًا: إن الماء ليس إلا جزيئة H20 أو إن حرارة الغاز ليست إلا الطاقة الحرارية لجزيئاته، نستطيع تفسير حكمنا هذا بطريقة مُقنعة لا تُبقي خلفها بقيَّةً غير مُفسَّرة. فينبغي إذن أن ينطبق الأمر نفسه على النسبة المزعومة بين التفعيل الكهربي لمنطقة لحائية والانطباع الذاتي. لكن الواقع خلاف ذلك. سيلجأ العلميُّ حينئذ إلى ملاذ العلموية: التمنِّي Wishful thinking سيتم تأجيل حلِّ اللغز إلى أجل غير مسمًّى، إلى ذلك الضباب البعيد والمُطمئِن المسمى «التقدُّم المستقبلي للعلم». لكنه وهم[1] إذ إن الأسباب التي تحملنا على القول بعدم اختزالية الشعور هي مبادئ، لا أسباب إمبريقية. تأملوا الأمر: لن يتمكن أي تقدُّم مُتصوَّر في معرفة التفاعلات الكهروفيزيائية من تجاوز الخندق الموجود بين البعد الخارجي والبعد الداخلي. قد نُراكِم كل أنواع المعارف حول تركيبة الخلايا العصبية، وطبيعة تفاعلاتها، وطول موجة الإشارات الكهربائية والطبيعة النسقية للظواهر التي تحدث في الدماغ الواعي والخرائط المُعقَّدة للتفعيلات والروابط، لا شيء، لا شيء أبدًا يسمح باستنباط وجود انطباع شعوري عند «الضمير أنا» بطريقة مقنعة وتفسيرية. بكشفها عن وظائف النظام الدماغي، ستطوِّر هذه الإنجازات من تكنولوجيا الأجهزة الآلية (الروبوتات)، لكنها لن تجيب عن سؤال امتلاك الآلة لانطباعات ذاتية أو عدم امتلاكها، ولماذا. لا يزال ظهور واقع ذاتي مَعيش انطلاقًا من جهود كهربائية

(١) وهمٌ مبني في الغالب على مماثلة خاطئة مع الاختزالات النظرية التي سبق أن قام بها العِلم وتكلَّلت بالنجاح (مثلاً اختزال الحياة في الكيمياء البيولوجية الخلوية). المماثلة خاطئة؛ لأن شرط اختزال العِلم لظاهرة كلية أن تكون قابلة للوصف حسب وظائفها المادية (الحياة مجموعة وظائف: تكاثر، تغذية، نمو، إصلاح ذاتي). أما الوعي بوصفه تجربة معيشة ذاتية خالصة، فلا يقبل الوصف بحسب الوظائف.

في الخلايا العصبية يعوزه التفسير تمامًا. سيظل هذا الارتباط واقعًا محضًا، ولن يكون أبدًا رابطة سببية ببساطة لأن نوع الواقع الذي يستطيع العلم معرفته بعيد عمَّا هو داخلي. وادِّعاء العكس يشبه القول بأنه بإضافة تفاصيل للوحة ملوَّنة بالأبيض والأسود ستظهر فيها الألوان في نهاية المطاف.

ليست القضية قضية اختلاف في الدرجة؛ بل قضية اختلاف في الطبيعة. فالواقع الكمِّي والذاتي للوعي خاصية غير قابلة للاشتقاق وجوهرية، يستحيل اختزالها أو تفسيرها بأي شيء عدا نفسها. ينبغي إذن الإقرار بالوجود غير القابل للاختزال لحقيقة غير فيزيائية - بالمعنى الذي يفهم العلم هذا اللفظ على الأقل، أما أن توجد بصلة وثيقة مع الواقع الفيزيائي؛ بل ربما أن تكون غير قابلة للفصل عنه في الكائنات المادية التي نمثلها، فتلك مسألة أخرى؛ فأهم شيء الإقرار بأن ما يقوله العلم المُريَّض عن الواقع لا يستنفد هذا الأخير[١] والاستنتاج هنا أن المادية العلمية أطروحة ضعيفة جدًّا، وما كان لها أن تشكل خطرًا على اللاهوتية الطبيعية. فالقول إنه لا وجود لمعرفة غير المعرفة العلمية ليس فقط غير معقول؛ بل نملك أيضًا أسبابًا كافيةً للاعتقاد بوجود ما هو أكثر من المادة، وهو العقل. لا يُثبت هذا وجود الإله بالطبع، لكنه يثبت في المقابل أنه من المستحيل رفض المسعى الميتافيزيقي قبليًّا بحجة أنه لا يوجد شيء عدا المادة. لا شك أن هذا لا يسمح بالحكم المسبق على نتيجة هذا البحث، لكننا نملك على الأقل الحق الفكري في إجرائه.

الإيمانية هي الاعتراض الأقوى

نمرّ إذن إلى الأطروحة الإيمانية: ما هذه الأطروحة الإيمانية؟ هي تلك

---

(١) هذا الدليل يثبت فقط وجود «شيء آخر» في الواقع عدا الخصائص التي تقبلها الفيزياء؛ لكنه لا يثبت أن هذا «الشيء الآخر» يستطيع الوجود بذاته، مستقلًّا عن الخصائص الفيزيائية. وبالمصطلحات العامية، سنقول: إنه يثبت ازدواجية الخصائص، لا ازدواجية الجواهر. لكنه يكفي لكسر احتكار الفيزيائية المادية. للوصول إلى الازدواجية الجوهرية، أو على الأقل أطروحة قيام كل ما هو ذهني بذاته، يجب الاهتمام بعمليات عليا للعقل: التأمل الذاتي، التفكير التجريدي في الأكوان. لكن إنجاز هذه المهمة الأشجع ليس ضروريًّا لوضع استدلال معارض للعلموية.

التي تسيطر على المساحة الأكبر من الوسط الفكري، وذلك لسببين: **أولًا**: أنها الأصعب على التفنيد، **وثانيًا**: لأنها الأكثر مواءمة لأسلوب الاشتغال الإيديولوجي للمجتمعات الأوروبية. فهي لا تخاطر بالقول بأن وجود الإلٰه مستحيل (اعتراض مادي)، ولا أن إثباته ناتج عن أي نوع من الاغتراب عن الواقع (اعتراض اختزالي)؛ بل تحصر نفسها بالقول بأن وجوده خارج منطقة المعرفة العقلانية.

يكفي الاطلاع على أية جريدة ـ عند استعراض الجرائد الصيفي لعضلاتها ـ بخصوص موضوع «الإلٰه والعلم»؛ للوقوف على أسلوب عمل هذا التصوُّر للأمور. فنتائج مثل هذه الملفَّات لا تعرف تغييرًا = لا يوجد أي دليل ممكن في هذا الصدد، فالمفترض أن يندرج وجود الإلٰه كليًّا في خانة الشعور الشخصي؛ أي: خانة «الإيمان»؛ بوصفه حركة ذاتية محضة، لا عملية فكرية. فقد تتعارض الانطباعات الشخصية على المسألة، لكنها لا تتواجه على حلبة التدليل العلمي. فهي إذن دعوة للإيمان والعقل معًا لينفصلا بهدوء، بعد أن يحلف كل واحد منهما على ألَّا يسعى إلى ربط أية علاقة مع الآخر. فالعقل المقيَّد بالعلم، يُفترض ألا يضيف شيئًا للإيمان، والإيمان المحصور في اليقين الذاتي يُفترض ألَّا يجد أي مستند في أي تدليل برهاني.

هكذا يستطيع ـ أيًّا كان ـ التعبير بحرية عمَّا يشاء بخصوص الأسئلة الميتافيزيقية، والمهم أن يقرَّ بأن ما يقول ليس حقيقة موضوعية؛ بل قناعة ذاتية. والتبرير النظري الذي يُقدَّم في الغالب في دعم هذا الطرح هو السطوة الهائلة لإيمانويل كانط، والذي يعمل فكره عمل كتيب التعليمات للجامعة الفرنسية بأكملها. ماذا تقول هذه الفلسفة؟ تقول ما هو سهل الاختصار ومتوافق بشكل جذاب مع عصرنا:

١ ـ ما نستطيع معرفته مرتبط بقوانين توالي الظواهر التي تحكم الظواهر الزمكانية، دون أن يساعدنا ذلك على فهم طبيعة الأشياء.

٢ ـ الميتافيزيقا، بوصفها معرفة بطبيعة الأشياء وبالأسباب النهائية للواقع، مستحيلة.

٣ ـ لا يندرج بُعد «الغائي» ـ «المعنى»، «القيم» و«الإلٰه» نفسه ـ في المعرفة الموضوعية؛ بل في تأويل العالَم ـ تأويل لا تقوده المعرفة؛ بل تطلُّعات الرغبة وحتميات الفعل ـ، مثال: إذا كنت تشعر بأنه ينبغي التصرُّف بعدل، تكون العدالة بالنسبة لك «قيمة (تنتمي للأمور التي ترغب بها) وستميل لتأويل العالم ومنحه «منحًى» على ضوء هذه الحتمية. ربما يؤول بك الأمر إلى أبعد من ذلك، إلى الإيمان بمشرِّع إلٰهي، مصدر هذا النظام البارع، لكنك لن تستطيع في أية لحظة، في نظر الكانطية، إثبات أنك «محقٌّ» في رغبتك بالعدالة؛ (لكونها الهدف الحقيقي الصحيح للإنسان مثلًا)، ولا أن وجود الإلٰه يمكن إثباته. لا يصدر ذلك إلَّا من صميم وعيك؛ حيث تستشعر سماع نداء الواجب. قد تكون مستعدًّا للقتال والموت كذلك لأجل هذه القيم، لكنك لن تستطيع التأكيد على أنها صحيحة؛ بل فقط التأكيد على أنها قيمك الخاصة. يندرج كل ما قد تقوله عن الأمور «النهائية» في القناعة الذاتية ذات الطابع «العملي». وحتى لو اتفق كل البشر على القيم التي يودون اعتمادها، فلن يغير ذلك من طابعها الذاتي.

فلنلاحظ أولًا: أن هذا الطرح يشبه **الأول في نقطة**: كلاهما يدَّعي أنه لا وجود لمعرفة غير المعرفة العلمية. لكنه يختلف عنه في طابعه غير العقائدي، إذ لا يدَّعي أن الواقع يُختزل فيما يقوله العلم عنه؛ بل العكس، وذلك سرُّ أصالته. فهو يؤكد أن العلم لا يعرف الأشياء بذاتها؛ بل فقط كما تظهر لنا؛ أي: «الظواهر» وقوانين تعاقبها. وبالتالي، حسب الكانطية، من المستحيل تمامًا ادعاء كوننا ماديين، إذ لا ندري ماهية الأشياء. لا نستطيع إذن إنكار وجود الإلٰه قبليًّا بدعوى عدم وجود أي شيء غير مادي: فنحن لا نعرف شيئًا عن ذلك، لكننا لا نستطيع بالمقابل تأكيد وجوده، إذ إن مبادئنا وتحليلاتنا لا قيمة لها إلا داخل محيط الظواهر المحسوسة القابلة للقياس ولا تسمح لنا بالخروج منه للتأسيس لوجود علَّةٍ أولى؛ فلا يحملنا على تأكيد وجود حقائق خارجة عن محيط الظواهر إلا المشاعر الأخلاقية والحدس الذاتي والإلهام الداخلي. فاللاهوتية الطبيعية إذن علمٌ مستحيل، وعلى الرغم

من الجاذبية القوية التي يمارسها هذا الطرح على العقل الأوروبي منذ أزيد من قرنين، نعتقد أن هذا الطرح في أوروبا وفي الجامعة الفرنسية بالخصوص يفرض علينا مواجهة كانط بنزاهة.

ومع ذلك سنتحدث باقتضاب عن الأمر هنا، وهو ما قد يكتفي به القارئ المستعجل؛ فالنقطة الأولى في الموقف الكانطي هي التأكيد، مثل العلموية، على أنه لا معرفة إلا المعرفة العلمية، وهذا خطأ بالطبع؛ فكل فلسفة تتبنى مثل هذا الادعاء تجعل وضعها وشرعية خطابها مشكوكًا فيها، إذ تدعي أنه صحيح من غير أن يكون علميًا.

نقطة الضعف الثانية: ادِّعاء استحالة الخروج من محيط الظواهر المحسوسة لوضع أسس وجود كائنات غير محسوسة. يلخص كانط ذلك في قوله باستحالة إثبات وجود الإله، إذ الإله ليس «موضوع تجربة ممكنًا». لكنَّ هنا قضيتين: إما أن كانط يقصد بـ«موضوع تجربة ممكن» موضوع حواسنا الخمس، فيدين بذلك أيضًا ممارسة العلم نفسها التي تستلزم وجود جمهرة مواد لا تدركها الحواس (ليس فقط لأن المجاهر[1] التي نستعملها ليست قوية كفاية؛ بل لأن هذه المواد لا تلاحظ حقًّا: القِوى، المجالات، إلخ)؛ أو أن كانط لا يقصد بها فقط ما هو موضوع مباشر لحواسِّنا؛ بل أيضًا الأشياء التي يمكن استنباط وجودها غير القابل للإدراك من أشياء تعتبر مواضيع لحواسنا الخمس، وهي بمثابة آثارها القابلة للإدراك.

سيكون على الذين يرغبون في التعمق أكثر في هذه النقطة الاطلاع على القسم الأول لكتابنا.

نقطة الضعف الثالثة لهذا الطرح، الناتجة عن الأولى والثانية، هي إحالة إثبات وجود الإله على الإقناع الذاتي وحده. فهذا يغمر الإيمان بالإله في بحر من الذاتية ويجعله تابعًا للإيديولوجية والتكيفات الاجتماعية. لا جرم أن كانط لم يرغب بذلك، لكن ذلك يبدو لنا نتيجة ملموسة لفكره. إذا كنا نرفض قبليًّا

(١) جمع مجهر (المترجمة).

أن يكون وجود الإلٰه موضوع محاجة استدلالية مفتوحة للنقاش العام، يصير من المستحيل الاعتراض على القناعات الميتافيزيقية التي تصير «تعبيرات عن الشخص»، وبالتالي جديرة بالاحترام للأشخاص الحاملين لها. وهذا يطرح معضلتين: فبتصور القناعات كتعبيرات ذاتية عن الشخص، نهدم شروط إمكان الحوار الفكري. فإذا بدأت بإعلان أن القناعات الميتافيزيقية «جديرة بالاحترام»، فأنت تعلن مسبقًا بأنه لا معايير عالمية تملك أن تخضع تلك القناعات للاختبار. وها هنا خطأ تصنيفي ضخم، يمنع أي حوار فكري جدير بهذا الاسم في المجتمع المعاصر: لكنَّ الاحترام الأخلاقي اللامشروط ينبغي توجيهه للأشخاص، لا للأشياء؛ والأطروحات الميتافيزيقية التي هي موضوع القناعات الحاملة للاسم ذاته، هي أشياء وليست أشخاصًا، فهي ليست موضوع احترام؛ بل موضوع اختبار! ومن باب الصراحة، فإن القول بأن طرحًا ما جدير بالاحترام ليس له أي معنًى؛ فالأطروحات صحيحة أو خاطئة بدرجات متفاوتة، وممكنة أو مستحيلة بدرجات متفاوتة، ومبرَّرة أو غير مُبرَّرة بدرجات متفاوتة. يمكن أن تكون بشكل عام خاطئة، أو وقحة، أو سخيفة. فالموقف القائل بأن: «ما تقوله خاطئ لكني أحترم طرحك» انحرافٌ في الفكر الديمقراطي، وما كان ليتأسس إلا على اللامبالاة بسؤال الحق والخير. فقيمة القناعات هي قيمة تبريراتها. ثم كلنا يعلم أن «قناعات الأشخاص» ليست في الغالب إلا انعكاسًا للإيديولوجية المهيمنة وتأثيرات البيئة المحيطة؛ إذا تخلينا عن فكرة قدرة العقل على اختبارها وتأسيسها، نكون قد حكمنا على أنفسنا بالشهود على انطفاء التأمل الفلسفي حول الأسئلة الأساسية، واستبدالها بمبرِّر «روح العصر»، والمواجهة العقيمة بين القناعات الخاصة. وهذا ما كان يسميه ماكس ويبر «حرب الآلهة»، وها نحن وصلنا إليه. لكننا قد لاحظنا جميعًا أن الإيديولوجية المهيمنة تفضِّل المؤمن المقتنع، المجاهر بالطبيعة الذاتية جدًّا لإيمانه، على الملحد المستند على العقل. هذا هو المستجَدُّ في الوضعية بالنسبة للائكية العلموية لسنوات ١٩٠٠، التي كانت تقدِّس العقل على الأقل، بحيث صار كل الذين لم يتخلوا عن فكرة تقوية قناعاتهم بالعقل معرَّضين

للإدانة من طرف النسبية المعاصرة جدًّا. فالمزعجون ليسوا المقتنعين بوحي ديني؛ لا يزعج ذلك أحدًا؛ بل يمكن أن نقول: إن التنوُّر الديني هو الموضة الآن؛ ما يشوِّش على النظام حاليًّا هو ادِّعاء بعض الناس تأسيس قناعاتِهم على دلائل عقلانية يستطيع أي ذكاء مُركَّب بشكل طبيعي الإقرار بها عالميًّا. إذ إن هنا نقصًا في «احترام» الاعتباطي الذاتي، وبالتالي طعنًا وتشكيكًا في مجتمعنا.

تأملٌ في أسباب انهيار الميتافيزيقا في أوروبا

لكن إذا كانت الكانطية أطروحة ضعيفة لهذا الحدِّ، فكيف نفسِّر نجاحها الكبير؟ كيف نفسِّر هيمنة اللاأدرية الكانطية على المفكرين الأوروبيين؟ ليست أسباب هذا النجاح أسبابًا فلسفية في نظرنا؛ بل إيديولوجية وسياسية، ولا تعود إلى قوة حجج أدلة الكانطية؛ بل إلى مضمون استنتاجاته. أطروحتنا هي التالية: تمثل الكانطية البنية الفوقية الإيديولوجية للديمقراطية الإجرائية الأوروبية، بالتأكيد على أن القناعات الميتافيزيقية ليس لها إلا قيمة ذاتية وخاصة، تبرر الكانطية إقصاء هذه الأخيرة خارج الفضاء العمومي، والذي هو من الحتميات الكبرى للنظام الديموقراطي الأوروبي. لا يتميز هذا النظام بإبعاد الدين فقط من الفضاء العام؛ بل بإبعاد كل التزام ميتافيزيقي حول معنى الوجود وأساس الأخلاق وطبيعة الإنسان، والغاية من حياة الإنسان وتعريف الخير والشر والجيد والسيئ، هذه الأمور التي صار يُنظر لها منذ الحروب الدينية كمصادر للنزاعات وفتيلة للحروب الأهلية. والشر في هذا النظام هو ادعاء تعريف الخير والشر. وهو ما نستطيع أن نسميه «لائكيته الأخلاقية». هذا النظام «إجرائي» من جهة كونه يتقيَّد بوضع إجراءات محايدة تسمح بتعايش الأفراد الساعين بحرية إلى غاياتهم الخاصة. والمهم ألا يزعجوا بعضهم البعض، أن يتجاهلوا بعضهم البعض. في إطار كهذا، يتم القبول بالقناعات الميتافيزيقية حول وجود الإله وإلزامات الأخلاق والخير الإنساني، بشرط ألا تملك كبرياء تقديم نفسها كقناعات صحيحة في الساحة العمومية؛ بل ينبغي

أن تقدِّم نفسها بالصيغة الذاتية «هذا اختياري». وينبغي أن تكون القناعة الوحيدة التي يصلح الدفاع عنها في الساحة العامة بالاعتماد على الدلائل والحجج، هي أطروحة أنه لا وجود لقيمة خيرية إلا قيمة الحرية الشخصية[(١)]

تشترط هذه الآلية إذن أن تتمركز القناعات الميتافيزيقية في الفضاء الخاص، حيث يحق لأي أحد أن يفكر بحرية حول معنى الحياة، بشرط ألَّا يسعى لإقناع الآخرين بها علَنًا، وغني عن القول أن تأسيس نظام كهذا نظريًّا يحتاج إلى إقناع المواطنين بأن مواضيع الاعتقاد الميتافيزيقي (الإله، معنى الحياة، رؤية الإنسان في الحياة) خارج نطاق العقل، ولا تملك أية شرعية للمطالبة بالتحول إلى مواضيع نقاش عمومي. وهي ضرورة نفسية أيضًا: كيف نستطيع الاعتقاد بأن الأسئلة الميتافيزيقية تقبل البتَّ فيها عقلانيًّا، ولكنها لا تملك في المقابل حق المواطنة، دون أن نكون مصابين بالسكيزوفرينيا؟ تحمل الكانطية إذن «خبر» الديمقراطية الإجرائية «السار»: «قناعاتكم قد تكون صحيحة، لكن إثباتها مستحيل، لاستحالة الميتافيزيقا». والشرط الوحيد هو عدم عرضها على الفضاء العام، إلَّا في شكل اعتراف ذاتي ومن غير غرور. هذا ما يُفترض أن يجلب السلام الروحي. هكذا تُطرد الفلسفة أخيرًا من المدينة، ليتم استبدالها بنقاش تقني خالص حول طرق إدارة الآلة الاجتماعية، بعيدًا عن أي تساؤل حول معنى الحياة الجماعية. أما فيما عدا ذلك فإن الأذواق والألوان لا تناقش[(٢)]

المشكلة التي سنذكرها بالمناسبة، هي أن القناعات، في ظل نظام الإقصاء هذا، تكف سريعًا عن كونها أفكارًا، لتتحول إلى شغف. وذلك هو السبب الذي يجعلنا نشهد في هذه الأنظمة بدايةَ ثورة القناعات الذاتية، لا في

---

(١) سنتجاوز القضية الصارخة بأن مثل هذا المُعتقد يفند نفسه بنفسه؛ إذ يؤكد على عدم وجود قيمة عالمية أو أية غاية موضوعية للبشرية، وفي نفس الوقت يؤكد ضمنيًّا أن الحرية الفردية قيمة عالمية وغاية موضوعية للبشرية؛ بل ربما تكون الوحيدة. هذا يؤول إلى رفع مقام وسيلة عمل الإنسان إلى غاية عُليا.

(٢) باللاتينية في النص:

de gustibus et colombus non est disuptandum

شكل نقاشات عقلانية تُعدُّ مستحيلة في هذه المواضيع؛ بل في شكل مواجهات مباشرة بين العقل والإيمان، بين الديمقراطية والقناعة. هذا ما نسميه ـ طيبةً وبلاهةً نوعًا ما ـ «البحث عن المعنى»، وبشكل صريح ومزعج «استيقاظ التعصُّبات»، لكن هذا ليس موضوعنا. الواضح حين نصف هذا النظام السياسي والاجتماعي أنَّ الكانطية توفِّر له المعتقد المبرِّر المثالي؛ وهذا سبب غزو هذا المعتقد لأوروبا، ومنه تحصَّل على النفوذ الضخم الذي لا يزال يتمتع به إلى اليوم. والتبعات من الناحية الفكرية مدهشة بالمناسبة. فالميتافيزيقا بأوروبا ميتة حرفيًّا؛ بل تعتبر مثل حجرة من متحف. علاوة على ذلك، فإن كل العقائد تُعامَل بها مثل تُحف جليلة القدر، إذ كادت الفلسفة أن تُستبدل كليًّا بتاريخ الفلسفة. لم يعد يتم البحث فيها عن الحقيقة؛ بل عن الدقة.

لا تتم المخاطرة بالسؤال عمَّا إذا كان ما كان كتبه الفيلسوف الفلاني أو العلاني صحيحًا أو خطأً: نكتفي بوضع ما فكَّر به بأكثر دقة ممكنة، ونشتغل بوضع شجرة نسب المصادر وتبَعات التأثيرات. وههنا مؤشر على الأعراض: لا يتخصص أساتذة الفلسفة في الجامعة حسب الثيمة؛ بل حسب الحقبة الزمنية. هذه التاريخية المنفلتة التي دعا إليها نيتشه قد اجتاحت الحياة الفكرية بأوروبا.

غني عن القول أن الميتافيزيقا بوصفها تساؤلًا أساسيًّا حول طبيعة الواقع والمبادئ والعلل الأولى ووجود الحرية والنفس والإله، قد تم التخلي عنها تمامًا. يكفي الذهاب إلى آخر مكتبة فلسفية فرنسية، بساحة سوربون، للتأكد من الأمر: لن تجدوا بين الإصدارات المعاصرة أي إصدار يدعم أية أطروحة حول أي سؤال ميتافيزيقي. لن يخاطر أحد بالقول، مستندًا إلى الحجة والدليل، بأن الحتمية صحيحة (أو خاطئة)، بأن المادية صحيحة (أو خاطئة)، بأن الإله موجود (أو لا)، بأن الإرادة البشرية حرَّة (أو لا)؛ ومن هنا يأتي هذا الخجل العام، هذا التأخر في النمو، هذا الجبن المؤمن الذي تتصف به الفلسفة في بلدنا منذ أكثر من قرن، والتي انسحبت إلى أنشطة مُلهية بقدر ما

هي قليلة المخاطرة: تاريخ الأفكار، ظواهرية أدبية، وأخلاقوية طبية، وباتافيزيكا المقالب، وما إلى ذلك. النقطة المشتركة بين كل هذه الإنتاجات شبه الفلسفية هي عدم التساؤل أبدًا عن الأسباب خلف الأمور، والتشكيل النهائي للواقع وطبيعة الإنسان وأساس الأخلاق، باختصار: عدم المخاطرة أبدًا بالتأكيد على الماهية بشكل صارم ـ «بطريقة دوغمائية» كما سنقول بعد الآن ـ كما لو أن كل ادعاء حُصِّل نهايةَ استدلال فلسفي يجد نفسه متقهقرًا إلى مرتبة العقائد الدينية غير القابلة للإثبات. تخلينا عن دراسة الواقع؛ الذي تركناه لصالح انطباعاتنا الذاتية، لصالح الخطابات عن الواقع؛ بل على المستوى الثاني، لصالح الخطابات عن الخطابات، وهكذا إلى ما لا نهاية. ليست الكانطية المسؤولة الوحيدة بالطبع عن هذه الوضعية؛ لكن من المؤكد أن الحظر الكانطي المعلن للميتافيزيقا ليس بريئًا تمامًا من انكماش الطموحات الفلسفية هذا.

باختصار، ما يهمكم لم يعد يهم الفلاسفة. آخر كتاب صدر بالفرنسية يدافع بوضوح عن وجود الإله، على أساس الدلائل العقلانية المعرَّضة للاختبار والاعتراض، يعود إلى سنة ١٩١٥م[١] ستجدون في المقابل جبالًا من المؤلفات، كل مؤلف منه أكثر خبرة من الآخر، حول أصل المفهوم الفلاني أو العلاني، أو تأثير X على Y. الوضعية اليوم واضحة: اللاهوتية الطبيعية ليس لها أي وجود جامعي، وتعتبر عند الرأي المثقف تخصصًا فاقدًا للثقة بقدر الكيمياء القديمة تقريبًا أو علم الفلك عند بطليموس. ومع ذلك نحن غير عادلين في حكمنا. فالظلامية وصَلَت إلى حدٍّ أنه صار من الأسهل تمرير

---

(١) Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature, ses attributs* [1915].

يمكن أن نذكر أيضًا كتاب:

Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui la question de l'existence de Dieu* [1961];

لكن المؤلف لم يقترح به أي دليل على وجود الإله؛ كان يدافع فقط عن فكرة إمكانية البحث عن ذلك الدليل. وينبغي أخيرًا أن نذكر كتاب بول كلافيي الصغير، الذي رغم كونه لم يدافع أيضًا عن أي دليل على وجود الإله، إلا أنه أكد على أهمية الاهتمام بالسؤال. انظر:

Paul CLAVIER, *Qu'est ce que la théologique naturelle?* [2004].

أطروحة في علم التنجيم[1] في مكتبة سوربون، من تمرير أطروحة في اللاهوت الطبيعي. إذا تم الحديث اليوم عن أدلة وجود الإلٰه، يكون ذلك في شكل دراسات إفرادية من قبيل: «أدلة وجود الإلٰه عند هيغل» أو «أدلة وجود الإلٰه في تاريخ الفلسفة»، على منوال «الكنائس الباروكية في نافاريا» أو «الببغاوات الأمازونية»؛ أي: نوع الكتب التي توضع بإهمال على طاولات القهوة في العائلات البرجوازية. أما لمعرفة ما إذا كانت هذه الأدلة مقنعة أم لا، فلا جواب، أو ربما يوجد جواب: يتم الإقرار بأنها لا تدل على شيء، ومع ذلك لا يكلف أحد نفسه عناء إثبات ذلك أو تفسيره. يبدو أنه تم الإقرار ببساطة بأن «العصر حيث كانت أدلة وجود الإلٰه ذات قيمة قد ولى». لصالح ماذا؟ نتساءل أيضًا عن ذلك. وعمليًّا، نتساءل أيضًا عن سبب تأليف كتب عن أدلة لا تثبت شيئًا. البعض يقول: إنها مسألة جمالية، ميلٌ ذوقي إلى الأنساق المنطقية، لكن المشكلة أن هدف الفلسفة ليس هو الجمال؛ بل الحقيقة[2] هذه الوضعية هي، في نظرنا، نتيجة منطقية للوضعية الفلسفية والسياسية في أوربا. لكن لماذا التخصيص بـ«أوروبا»؟

ينبغي أن نتوقف هنا عند خصوصية جغرافية مدهشة. فإذا كانت الميتافيزيقا ميتة عندنا، فهي حية جدًّا في الولايات المتحدة وفي كل العالم الأنجلوسكسوني. ما نريد أن نقوله أن الفلسفة هناك لم تُستبدل، كما عندنا، بتاريخ الفلسفة. هذه الظاهرة التي نادرًا ما تُذكر، ظاهرة مُحيرة. وحينما تُذكَر هنا أو هناك، يتم إخفاؤها خلف فكرة التعارض بين نوعين من الفلسفة: الفلسفة «القارّية» و«التحليلية»، بحيث يُفترض أن تكون الأولى أكثر أدبية من

---

(١) Voir Elisabeth TEISSIER, *Situation épistémologique de l'astrologie à travers l'ambivalence fascination/rejet dans les sociétés postmodernes* [2001].

(٢) على طريقة الباب الدوَّار، بينما كانت الفلسفة تتحول إلى تخصص تاريخي ـ جمالي بتخليها عن الحقيقة، تحولت الفنون الجميلة بتخليها عن كل انشغال جمالي، إلى تخصص مفاهيمي بالدرجة الأولى، إذ يُفترض أن تعوِّض وفرةُ «المعنى» الغيابَ الظاهر بصورة متزايدة لكل عمل. المشكلة أن صنع شيء جميل باستخدام المصطلحات الفلسفية فعَّال تقريبًا بقدر محاولة التفلسف نفسه بوضع أشياء مصنعة مسبقًا ورميها عشوائيًّا.

الثانية، والثانية أكثر منطقية من الأولى. لكن هذا ليس هو عمق المسألة. ليست المسألة مسألة طراز أو لغة أو إلهام أو تقليد أو اختلاف جذري في الموضوع؛ فبينما تعيد أوروبا تكرار أحداث تاريخها دون الاهتمام أبدًا بعمق المسائل، تُواصل الفلسفة الأنجلوسكسونية على الطريق الذي انشققنا عنه، طريق البحث عن الحقيقة. بينما لا تؤكد أوروبا على أي شيء إلا استحالة التأكيد على أي شيء، لا بد أن نلاحظ أن كل الأسئلة الميتافيزيقية تشكل بالنسبة للولايات المتحدة موضوعًا للأبحاث والجدالات العميقة. فالفلاسفة هناك يدعمون بجدية أطروحات حول الحرية والإلٰه والروح وجوهر الأخلاق، والطبيعة ومعنى الحياة والمادة والزمان؛ يستدلون، ويتنازعون، ويجيب بعضهم بعضًا علنًا.

يعرف اللاهوت الطبيعي، الذي يهمنا هنا بشكل خاص، ازدهارًا مدهشًا منذ ما يزيد على أربعين سنة. ينشر الملحدون واللاهوتيون مؤلفات، مشتركة أحيانًا، ليقابلوا بين حججهم بشكل أفضل، أما فكرة أن كل هذا ما هو إلا تكرار عقيم لتاريخ الفلسفة الأوروبية ففكرة خاطئة؛ بل هناك تقدُّم فلسفي حقيقي؛ فبعض الأخطاء سبق أن فنِّدت، وتم تجاوزها وبعض الصعوبات قد حُلَّت نهائيًّا. كيف يمكن تفسير هذا الفارق الكبير؟ هل نقول: إن الأنجلوسكسونيين، والأمريكيين بالأخص، بسطاء، إنهم متأخرون، إنهم لم يفهموا ما فهمناه نحن الأوروبيين، إنهم لم «يطلعوا على كانط»؟

تأملٌ في أسباب الحيوية الميتافيزيقية عند الأمريكيين

لا شيء مما سبق؛ يظهر فقط أن الكانطية ببساطة لا تحظى في المحيط الأنجلوسكسوني بالنفوذ المُفرط الذي تحظى به في أوروبا، ولمَ؟ لأن الدوافع فوق الفلسفية التي تفسِّر نفوذه عندنا لم تلعب دورًا أبدًا في الولايات المتحدة. وإذن لطالما قُرِئَ كانط كما هو، لا كـ«خبر سار» استُقبل كحقيقة إنجيلية؛ بل كفلسفة من بين الفلسفات. وبالمناسبة، لطالما كانت الأحكام الأنجلوسكسونية على كانط، أحكامًا قاسية، كما كان ينبغي أن يحدث عندنا لو لم تكن فلسفته

تحولت إلى ديانتنا المدنية (لم تكن الأحكام عليه قاسية في فرنسا إلا مدة جد وجيزة، حينما انشغلت الأرسطية بالقراءة الدقيقة لهذا المؤلف بداية القرن العشرين، لكن تلك مرحلة تم نسيانها).

لكن لنعد إلى ما هو أساسي: لمَ لم تلعب أبدًا الدوافع فوق الفلسفية لتبني الكانطية دورًا فعليًّا في أمريكا؟ لا أصالة أو جديدًا في الإجابة، لم تُقَم الدولة المعاصرة في أمريكا على الأسس نفسها التي أقيمت عليها في أوروبا. لم تنشأ الدولة بأمريكا وتتطور على الإقصاء التدريجي للدين والقناعات الميتافيزيقية عن الفضاء العام؛ بل على العكس، لم ينفصل الدين والحرية عن بعضهما البعض أبدًا ولا صارا عدوين؛ بل تآزرا منذ التأسيس على يد Pilgrim Fathers إلى قيام الدستور. علاوة على ذلك، ليس لتصوُّر حقوق الإنسان الموجود بأمريكا بحكم جذوره الدينية الخصائصُ الصورية والإجرائية المحضة التي تتسم بها حقوق الإنسان عندنا، منذ ١٩٤٥م بالأخص.

لنقل: إن تصورهم لا يستثني التساؤل الفلسفي حول الإنسان ومعنى الحياة، الذي يمثل موضوعًا محتملًا للنقاشات الحجاجية العمومية. وبالتالي، لم تبدُ فكرة امتلاك القناعات الميتافيزيقية لحق المواطنة، وحق إضفاء قيمة على نفسها، وحق الدفاع عنها بالحجة والدليل، مُخالِفةً للفكرة الديمقراطية قط؛ لم يحتج تطور فكرة التسامح للاستناد، كما هو الحال عندنا، على عدم شرعية مطالبة القناعات الميتافيزيقية بالحقيقة المدلَّل عليها. لم تزل فكرة معيار الحقيقة، بصورتها المثالية على الأقل، حاضرةً في الفكر الأمريكي، يشهد على ذلك المحتوى الميتافيزيقي القوي للسينما الأمريكية، كما تشهد عليه الفلسفة الجامعية، بينما تظل أوروبا حبيسة اجترار الماضي والتقطيع السيكولوجي. لا يتعارض ذلك أبدًا مع الاعتراف القاطع بالتسامح. ليس من المستحيل الاعتراف، لدوافع سياسية، بأنه من الأفضل ترك كلِّ أحد يعبِّر بحرية عن آرائه، مع اعتبار أنه يجب أن توجد حقيقة في الوقت ذاته؛ بل إن هذا هو المعنى الحقيقي والأساس الفلسفي لمفهوم التسامح.

نستدعي هنا قضايا واسعة وعامة، يمكن أن تُعدَّ «فضفاضة»؛ وهي

كذلك. لكن يظهر لنا أنه من المشروع افتراضها. تكفي رؤية حَرَم جامعي أمريكي، وإلى أي حدٍّ لا يزال ممكنا به، رغم اجتياح اللباقة السياسية، الدفاعُ عن أدلة عقلانية على أسئلة فلسفية مهمة لفهم أن الثقة في قدرات العقل لا تزال أكثر حيوية مما عندنا، حيث يبدو أن التشكيك والنسبية قد اخترقا الوضع بعُمق. ومن الصعب ألا يتولد لدينا الانطباع القائل بأن الأساس السياسي الديني للنظام ليس له يد في الأمر. وحيث إن النظام الديمقراطي الأمريكي لم يكن بحاجة إلى إعادة النظر في القناعات الميتافيزيقية ليبني نفسه ويتأسس على أسس متينة، فمن المنطقي أنه لم يحتج إلى البنية الإيديولوجية الفوقية التي أهدتها الكانطية لأوروبا. فلم يحظ الارتياب الكانطي في المجالات الأكاديمية بنفس النجاح الغريب الذي حظي به عندنا إلى حدٍّ تحوله إلى نوع من المسيحية؟

نهضة اللاهوتية الطبيعية بأمريكا

وحيث لم يوجد أي سبب يجعل الأمريكيين يتبنون الكانطية كإيديولوجية، فلم تشكل عندهم حاجزًا ضد اللاهوت الطبيعي، كما حصل عندنا. وبالتالي، كان الاعتراضان الأوَّلان اللذان ذكرنا آنفًا ـ الاختزالية والعلموية ـ هما الاعتراضَيْن الوحيدَيْن اللذَيْن كان على الفلسفة الأمريكية مواجهتهما. إلا أنه في الواقع، يظهر أن هذين الاعتراضَيْن قد فقدا مكانتيهما منذ خمسين سنة. لا شك أنهما عرفا نجاحًا كبيرًا في الولايات المتحدة، كما في غيرها. وهيمنت العلموية بالأخص على الساحة الفلسفية الأنجلوسكسونية من ١٩٢٠م إلى ١٩٧٠م، بأشكال مختلفة ـ الإثباتية vérificationnisme، الوضعية المنطقية ـ، وتحول كتاب زعيم الفكر الوضعي ألفريد ج. آير Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* [1936]، إلى كتيب التعليمات لكل فيلسوف مبتدئ. وأُخذت منه مبادئ العلموية الأكثر صرامة التي كانت ترمي الميتافيزيقا إلى مزبلة الأفكار. لكن العلموية انهارت تمامًا، لا لأنه تم «المرور إلى شيء آخر» من شدة الضجر؛ بل لأنها فُنِّدَت فعليًا، وتم الإقرار

بذلك في المجتمع الفلسفي، وهو ما يفسِّر ما نشهده في الولايات المتحدة وفي العالم الفلسفي الأنجلوسكسوني بمجمله، من نهضة حيوية جدًّا للميتافيزيقا عمومًا، واللاهوت الطبيعي خصوصًا؛ بل إن عدد المراجع منذ أربعين سنة يتعدى أي حصر.

أهداف الكتاب وخريطته

نضع لأنفسنا في هذا الكتاب هدفين رئيسين اثنين:

الأول: رفع الحظر الواقع على اللاهوت العقلاني في بلادنا، وإثبات أن الكانطية ـ ضمير الجامعة الفرنسية منذ مئتي سنة ـ ليست مذهبًا متينًا. بعد تطهير الساحة،

سيكون هدفنا الثاني: إثبات أن وجود الإلٰه أطروحة محتملةً للغاية، استنادًا إلى الحيوية الفلسفية المعاصرة؛ بل هي أكثر احتمالًا من الإلحاد بكثير.

لا ندَّعي اختراع أي شيء، فالأدلة الأقوى قد صيغت منذ ٢٥٠٠ سنة بأثينا، وبعد أن تم نسيانها لوقت طويل، أعيد اكتشافها من الجهة الأخرى من المحيط الأطلسي، عبر إحدى تلك اللفَّات الجغرافية التي تعوّد عليها تاريخ الفلسفة. يبقى أن نجعلها مفهومة ونُهيِّئها للذوق الفرنسي. إذا كان لخادمكم هذا ادعاء واحد، وهو ادعاء جسيم في حدِّ ذاته، فهو أن يفعل للاهوت الأنجلوسكسوني في فرنسا ما فعله شيشرون للفلسفة الإغريقية في روما: عملُ تكييف واستيعاب. سنلجأ ـ كلما اضطررنا للأمر ـ، لا بانتظام، إلى مؤلِفِين أنجلوسكسونيين معاصرين، أعادوا صياغة بنيات استدلالية، وذلك بمحاذاة المعطيات العلمية غالبًا، عرفتها أوروبا جيدًا قبل أن تجعلها الكانطية تختفي عن الحلبة الفلسفية. سيكون مسارنا كالآتي:

سنبدأ أولًا بنزاع مع الكانطية، وهي مرحلة أولى يمكنكم تخطيها إذا لم تكن الشكوك الكانطية تخنقكم مطلقًا، أما إذا كان اسم كانط يُدوِّي في دواخلكم مثل اسم القائد الأعظم، فالقسم الأول في انتظاركم.

في القسم الثاني سندخل في صلب الموضوع.

سنسعى أولًا لإثبات ضرورة وجود كائن من غير سبب، أو بتعبير آخر: سبب أوَّل، بعد أن نقيم أسس وجود كائن مثل هذا، يبقى أن نتساءل عن هويته: هل هو الكون؟ هل هو كائن متمايز عن الكون؟ في نهاية هذا القسم لن يكون الإلحاد قد فُنِّد بعد؛ بل فقط الطرح العلموي جدًّا، القائل بأن «لكل شيء سببًا». هذه النقطة مهمة في نظرنا، إذ بمجرد الإقرار بالضرورة العقلانية للسبب الأول، يصير العمل المنهجي في تحديد الهوية أسهل بكثير.

في الأبواب الثلاثة الآتية، سنشتغل إذن بوضع هوية السبب الأول. لأجل ذلك، سنُخضع الكون إلى اختبار، نسعى به لنعرف ما إذا كان بحاجة إلى سبب خارجي، أو أنه هو نفسه السبب الأول. صيغ هذا الاختبار في شكل ثلاثة أسئلة: هل يحتاج وجود الكون إلى تفسير؟ هل بدأ الكون في الزمان؟ هل يوحي الكون بوجود ذكاء مُنظِّم؟ سنجيب عن هذه الأسئلة الثلاثة بالإيجاب، إلا أننا سنرى أن الإجابة بالإيجاب عن هذه الأسئلة الثلاثة، تعني بالضرورة الإقرار بوجود سبب غير مادي ومتمايز للعالم، من المعقول تسميته «الإلٰه». في نهاية هذه الأبواب الثلاثة، سيكون الإلحاد قد فُنِّد، وسنكون أقمنا أسس وجود إلٰه خالق للكون.

في القسم الثالث، سنحاول مسلكًا آخر. لن ننطلق من العالم الخارجي لنتساءل عما إذا كان له سبب؛ بل من أفكارنا ورغباتنا لنتساءل عما إذا لم تكن تفترض مُسبقًا وجود موضوع يناسبها، وإن لم يكن هذا الموضوع هو الذي نسميه «الإلٰه» مرة أخرى. سنبدأ باختبار فكرة الإلٰه؛ لنتساءل عما إذا كان ممكنًا استنباط وجوده منها. سنرى أن الأمر مستحيل ومُغرٍ في الوقت ذاته. سنتساءل بعدها عمَّا إذا كانت فكرة الإلٰه ممكنة لنا لو لم يكن الإلٰه موجودًا. لن يتم البتُّ في هذا السؤال إلا في القسم الثالث، حيث سنُثبت أن مصدر هذه الفكرة هو رغبتنا اللانهائية، وأن هذه الرغبة أَمَارة محتملة على الأقل على وجود موضوعها. سنختتم بالتساؤل عما إذا كان الشر الذي ينهش العالم يمثل اعتراضًا معقولًا على وجود الإلٰه، وعما إذا كان إثبات وجود الإلٰه متعارضًا مع «الإيمان».

القسم الأول

مقدمة مناهضة لكانط

في خدمة الذين يمنعهم وازعهم الكانطي عن الانطلاق في مغامرة اللاهوت الطبيعي

الباب الأول

نقد الفلسفة النقدية

حيث نبين أن أدلة كانط ضد الميتافيزيقا أسود من ورق. وأن نفوذ فلسفته لا يرجع إلى قوة أدلته؛ بل إلى الإغراء الذي تمارسه استنتاجاته اللاأدرية. بإثبات أن حجج كانط غير متينة، يتحرَّر طريق الميتافيزيقا.

يجب أن نواجه الحقائق: اسم كانط الكبير يقف في طريقنا. يحظى هذا المفكر الذي أصله من كونيغسبرغ، في أوروبا وفي فرنسا بالأخص، بنفوذ ضخم يصعب التخلص منه. فقد تعلمنا منذ الثانوية أن نكرِّر أساسيات الكانطية، التي تُجمَع في قضيتين: **الأولى**: أن المعرفة البشرية محصورة تمامًا في الظواهر الزمكانية، المشكِّلة لموضوعات العلوم الفيزيائية الرياضية؛ **والثانية**: أن الميتافيزيقا التي تدَّعي معرفة المطلق اللامشروط، وهمٌ أحدثه العقل. للتأكد من كلامنا، جرِّبوا التالي: اذهبوا لأستاذ فلسفة وأخبروه أنكم بدأتم في السعي لإثبات وجود الإلٰه. سيجيب في الحين ومن غير تأخير بأننا: «منذ كانط، نعلم أن هذا المسعى طريق مسدود وأن الأدلة على وجود الإلٰه كلها مغالطات». ولعلَّه يقتبس من شوبنهاور:

> إن المزية الأبدية لكانط هي تخليص الفلسفة من اللاهوتية، إذ إنه لا مكان في الفلسفة، بوصفها علمًا لا معتقدًا دينيًا، إلا للمعطيات الإمبريقية الناتجة عن البرهنات اليقينية[١]

(١) Arthur SCHOPENHAEUR, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1844], "Critique de la philosophie kantienne", p. 641

إذا كان هذا الأستاذ كانطيًّا جادًّا، فسيؤكد رغم ذلك على أنه وإن كان إثبات وجود الإلٰه مستحيلًا فإثبات عدم وجوده مستحيل أيضًا؛ إذ إن طريق اتخاذ موقف بخصوص السبب الأسمى للأمور بطريقة استدلالية، هو المسدود حسَب كانط، في الاتجاهين معًا. ما يدَّعي كانط وضع أسسه ليس الإلحاد؛ بل اللاأدرية الميتافيزيقية. فالمنع سارٍ إذن على كل المدارس الميتافيزيقية ـ المادية، الروحانية، اللاهوتية، الإلحادية ـ من جهة أنها تدعي كلها اتخاذ موقف من الطبيعة والمنشأ الأساسي للواقع. فالإجابات عن الأسئلة المطلقة لا تنبع حسب كانط من المعرفة؛ بل من الإيمان ـ ومن الإيمان وحده[1] ـ. وليس المقصود الإيمان بمعناه العقلاني؛ بل بمعناه التقيّ والعقائدي بوصفه اقتناعًا أخلاقيًّا خالصًا. إذ قد ننسى أحيانًا أن مشروع كانط لم يكن الصراع ضد الإيمان؛ بل وضعه في مكان مستقل تمامًا، مُخلَّصًا من تطفل العقل النظري. بتخليصه لمجال اللاهوتية من مزاعم العقلانية السخيفة في نظره، أراد كانط، كما يقول هو بنفسه، إلغاء العلم «لخلق مكانٍ للإيمان». نذكر بالمناسبة أن هذا الموقف يتلاءم جيدًا مع العلاقة التي تربط المجتمعات المعاصرة بالأسئلة الميتافيزيقية: يعُدُّ الرأي العام فكرة أنه لا يملك أحد حق المطالبة بالحقيقة المدلَّل عليها ما عدا العلم، أمرًا بدهيًّا، وأنه يجب إرجاع الأسئلة الميتافيزيقية إلى مختلف «المعتقدات»، «وخيارات القيَم».

لا شك أن الكانطية نفسها قد تدهورت وتلاشت دقتها. فقدت الكانطية هيبتها الأخلاقية التي جعلت منها مذهبًا من المستوى الرفيع. فقد تم التخلي

(١) بعد طرد الميتافيزيقا كمعرفة لكل ما هو مطلق، احتفظ كانط بمصطلح «الميتافيزيقا» لنعت تخصصين: نظرية المعرفة (التأمل في شروط إمكانية علوم الطبيعة) ونظرية الأخلاق، المبنية حصرًا على شعور الواجب وكل ما يمكن استنباطه منه على مستوى «الإيمان التطبيقي» (الحرية الإنسانية، وجود الإلٰه، الحياة بعد الموت). مواضيع الإيمان الأخيرة هذه يسميها كانط «مسلَّمات العقل التطبيقية». فالعقل النظري عاجز عن إثبات صحتها، لكن العقل العَمَلي، أو بتعبير آخر، الشعور الأخلاقي، يجعلنا نشعر أنها ضرورية لتكون حياة الإنسان فوق الأرض ذات معنى. غني عن القول أنه بانعدام أي دليل نظري، فإن خطر كون هذا المعنى وهمًا لا ينفك يحوم حول المعتقد الكانطي ـ وهو ما أكسبه سخرية نيتشه التهكمية.

عن اقتضاءات الواجب، التي كانت تمنح هذه الفلسفة امتدادها العمودي، وعن الكثير من مخلَّفات الميتافيزيقا القديمة. تحوَّلت الكانطية إلى نوع من العلموية اللاأدرية المتبَّلة بـ«القيم» التي أخذت مكان الفلسفة في عصرنا[1] لكن كيفما كان شكلها وإصدارها؛ فالمواجهة ينبغي أن تكون معها بالذات؛ لأن الكانطية هي في نهاية المطاف الحجة ذات السطوة المعارضة لكل مناصر للاهوتية الطبيعية. قلنا: حجة ذات سطوة؛ لأن الذين يستعملونها يرجعون إلى استنتاجات كانط بوصفها مكتسبات لا إلى الحجج الموصلة إليها. فالكانطية تنتمي إلى المذاهب التي نستدل بها ولا نستدل عليها أبدًا. هذا هو الرأي المشترك العام في هذه القارة.

نعتقد، ومعنا كثير ممن نسوا أو حُجبوا في فرنسا، بأن كانط لم يبرهن على شيء ضد الميتافيزيقا. لا شك أنه كتب كثيرًا ضدها، وكتب أشياء ضخمة من جهة استنتاجاتها، لكن حججه لا تبدو لنا مُقنعة في النهاية. وتتضاءل قدرتها على الإقناع من جهة مساندتها لنظريته العامة للمعرفة التي تبدو لنا غير مقبولة. سنبدأ بالتمعن في حجج «الكانطية المدرسية» الثلاث الرئيسية، مرتَّبة تصاعديًّا حسب قوتها. سيقودنا التدقيق في الحجة الثالثة إلى قلب النَّسق، وسنقترح عليه نقدًا.

الحجة الأولى: عادة الفلاسفة أن يتناقضوا فيما بينهم

هذا ابتذال يطرق مسامعنا كثيرًا: الفلاسفة يتناقضون ولا يصلون أبدًا إلى أي استنتاج بخصوص الأسئلة الميتافيزيقية. وهذا التناقض المستمر، المتواصل منذ آلاف السنين، يكفي في نظرهم لإسقاط أهلية هذا المسعى. هذه الحجة ضعيفة: ألَّا يتفق الفلاسفة لا يعني أنهم جميعًا على خطأ. وإذا لم يكن أحد على حق في وقتنا الحالي، فيجب أن نضيف أن الصعوبة لا تعني استحالة الوصول. وأخيرًا؛ فالميتافيزيقا ليست تخصصًا مثل بقية التخصصات؛ إذ إن

---

(١) لوك فيري Luc Ferry وآلان رونو Alain Renaut بفرنسا ممثِّلان مثاليان لهذا الأمر.

الأسئلة التي تطرحها ـ هل الإنسان حر؟ هل الإله موجود؟ هل للكون معنًى؟ ـ مواتية بطبعها أكثر من الهندسة لهيجان الشغف اللاعقلاني؛ فمن الطبيعي في هذه الظروف أن تتطفل المصالح على الحجج، وأن تستمر الخلافات. لكن لا يوجد سبب لفقد الأمل، ينبغي فقط الانكباب على التأمل، والتمعن في الحجج والسعي لاتخاذ موقف، بعيدًا عن الآمال والرغبات. ولا سبيل إلى ذلك إلا بانشغال المرء بالسؤال بنفسه، وتكوين فكرته الخاصة عن الأمر، بدل الاعتماد على خلافات الماضي وإعفاء النفس من الدراسة. علاوة على ذلك، لم تكن خلافات الماضي الشهيرة كاريكاتورية وعقيمة كما يصوِّرها كانط. يقول المثل الفرنسي: حين نريد إغراق الكلب نقول: إنه مسعور. وأخيرًا، فالحقيقة أنه في أوروبا، ومنذ قرنين ـ منذ كانط! ـ كفَّ الفلاسفة عن الاهتمام بهذه الأسئلة. فـ«ساحة القتال حول مواضيع الميتافيزيقا» التي كان يتحدث عنها كانط قد أُفرِغت تمامًا. في فرنسا، يكاد يستحيل العثور على فلاسفة يتناقضون فيما يتعلق بوجود الإله أو عدمه، أو بخصوص الحرية أو النفس. من المدهش أن الحجج المستنبطة من خلافات الفلاسفة تسببت في توقف البحث الفلسفي، كأن كانط أطفأ حماس المهنة. نحن ندعو الفلاسفة إذن إلى المسير مرة أخرى على طريق هذه المهنة.

الحجة الثانية: يتناقض العقل مع نفسه

لكن كانط يملك حجة ثانية أقوى: ففي نظره، ليس الفلاسفة من يتناقضون؛ بل يتناقض العقل مع نفسه حين ينطلق خارج مجال الظواهر المحسوسة حسب كانط، وإذا استبعدنا أي ميل لأية أطروحة معينة، فإننا نجد فيما يخص الميتافيزيقا استدلالات بنفس القدر من الدقة على أطروحات متناقضة تمامًا (وهو ما يسميه «تناقضات العقل الخالص»). هذه التناقضات لا تقبل البتَّ مطلقًا في نظر كانط، وذلك هو الدليل على أن العقل يجب أن يحُدَّ من اغتراره بنفسه. ونحن نخالف هذه النقطة تمامًا. فالتناقضات المنهجية التي قدَّمها كانط كدليل على عجز العقل عن التحليق أعلى من الظواهر الزمكانية،

هي في نظرنا تركيبة بلاغية مُرهِبة، لكنها غير متماسكة. (لتكوين فكرة عن هذه التناقضات، يمكن الرجوع إلى الفصل الآتي من هذا الكتاب، المخصَّص لـ«تناقضات العقل الخالص»). لا يعني هذا أنه من السهل البتُّ في المسألة، أو أنه لا خلاف ممكن حول الأمر؛ لكن ليس صحيحًا أن العقل يواجه تناقضات يستحيل تخطيها وتجعله يتخلى عن معالجة مواضيع مثل بداية العالم، ومحدوديته في المكان ووجود سبب أول... إلخ. لكن ذلك ما كان يدعو إليه كانط، حيث وضع نقضًا صارمًا على دراسة هذا النوع من الأسئلة، مُستبعِدًا إمكانية التفكُّر في الكون بشموله[1] منذ ذلك الحين، تكفَّل علم الفضاء بإثبات خطئه: فقد أثبت أن العالَم له بداية في الزمان، وأن الفضاء له هندسة متناهية؛ أما الميتافيزيقا فقد تخطت منذ الأزل التناقضات التي رآها كانط في فكرة السبب الأول. لكن العبرة بالأفعال لا بالأقوال، والطريقة المثلى لدحض هذه التركيبة الكانطية ستكون بعرض أدلتنا والتدقيق في الاعتراضات التي قد يُعترض بها عليها. ولنمرَّ إلى الدليل الثالث وهو الأقوى.

الحجة الثالثة: تُبالغ الميتافيزيقا في استغلال مبدأ السببية

والحجة الرئيسية للكانطية أنه لا يحق لنا استعمال المبادئ الكُبرى للعقل، وبالأخص مبدأ السببية، خارج مجال الظواهر الزمكانية. وبتعبير آخر: يحق لنا فعلًا البحث عن أسباب الأشياء التي توجد داخل العالم، لكن يُمنع البحث عن سبب العالم نفسه. هذا التقييد له بالطبع تبعات جذرية على الميتافيزيقا؛ إذ إن هذه المبادئ هي التي تمثل سُلَّمها نحو السبب الأول. لكن من أين أتى هذا التقييد؟ أتى من استعصاء سبب العالم أصالة على التجربة، وأن العلاقة بين السبب والمسبَّب لا تُطبَّق إلا على الظواهر المحسوسة، الواقعة داخل الزمان والمكان.

---

(١) كان ذلك رأي أوغست كونت أيضًا في موجة اللاأدرية الكانطية. لاحظ ميشيل سير أن مجموع الممنوعات التي وضعها أوغست كونت تمثل لائحة جيدة من المجالات التي كان على العلم إنجاز تطوُّراته الأهم فيها، في القرنين التاسع عشر والعشرين.

لا قيمة لمبدأ السببية ولا خاصية لاستعماله إلا في العالم المحسوس[1]

لكن لم لا يحق لنا أن نقدِّر، بتأملنا للعالم، أن هذا العالم لا يبدو كأنه يحمل علته في ذاته وأنه يحتاج إلى سبب (لأن وجوده له بداية مثلًا، أو لأنه يُظهر خاصيات لا تفسِّر نفسها بنفسها)؟ ولم قد لا يحق لنا الافتراض بأن علة وجوده هذه توجد في كائن مختلف عن الكون، يحمل علته في ذاته؟ لم لا يحق لنا تصوُّر علة خارج الزمان؟ فعلاقة السببية هي على كل حال علاقة تبعية غير متماثلة بين كائنين؛ وليس لها علاقة ضرورية بالزمان (قد يكون السبب ونتيجته متزامنين). حين يؤكد كانط أنه من المستحيل إثبات وجود الإلٰه؛ لأن «الإلٰه ليس موضوع اختبار ممكن»، ينبغي أن ننظر في فرضيتين:

- إما أن كانط يعني بـ«موضوع اختبار ممكن» ما يمكن إدراكه بحواسنا الخمس، ويصير قوله بأن الإلٰه ليس موضوع اختبار كلامًا فارغًا؛ بل إنه فضلًا على ذلك يُدين ممارسة العلم الأكثر شيوعًا والتي تستنتج بالتجربة وجود القوى والمجالات والجسيمات غير القابلة للإدراك بالحواس.

- أو أن كانط يعني بالعبارة كل ما يمكن استنتاجه بالتجربة - سواء أدركناه بالحواس أو لا - فيكون رفضه لفكرة استنتاج وجود الإلٰه بالتجربة مُصادرةً محضةً على المطلوب.

لماذا الإقرار بأنه يمكن استنباط وجود القوى وجسيمات الكوارك وجسيمات بوزون الهيغز وجسيمات الفرميون بالتجربة، بينما هي كيانات نظرية خارج مجال التجربة، والرفض القبلي في المقابل لإمكانية استنباط سبب أول للواقع، دون تحقيق في الحجج المطروحة؟ سيجيبون بأن جسيمات الكوارك وإن كانت لا تُلاحظ (ولا يتعلق الأمر بقوة مجاهيرنا) فتأثيراتها قابلة للملاحظة، عن طريق اختبارات جدُّ متقدمة؛ صحيح، لكن الأمر ينطبق بحكم هذه الفرضية على الإلٰه أيضًا ما دام أثرُه هو الكون نفسه، الذي ينبغي الإقرار

[1] KANT, *Critique de la raison pure* [1781], "De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu", p. 435.

بأنه مُعطًى تجريبي ضخم. سيعترضون بأن جسيمات الكوارك والبوزون ـ وإن كانت غير قابلة للملاحظة وخارج مجال الخيال ـ، لا يجعلها ذلك أقل مادية أبدًا ـ أي: تقع على الأقل داخل الزمان والمكان ـ وهي بالتالي متجانسة مع بقية التجربة، على عكس الإله الذي يُفترض أنه غير مادي مُطلقًا. نستطيع القبول بهذه النقطة، لكن بأي حق يتم الاستبعاد القبلي أن يؤول بنا البحث عن علة إلى الاستنتاج بأن ذلك السبب ينبغي أن يكون خارج الزمان والمكان؟ فهذا في أقل درجاته احتمال ممكن. وما دام ليس فيه تناقض منطقي، فهو قابل للتصوُّر. واستبعاده قبليًا؛ يعني: اقتراف مصادرة على المطلوب بتحديد الحقائق التي نسمح لأنفسنا باكتشافها قبل أن نبدأ أصلًا بالبحث[١]

لو كانت الفيزياء الكوانتية سلكت هذا المسلك، لحرمت على نفسها اكتشاف العديد من الأمور. لا يوجد إذن سبب فعلي لنستبعد قبْليًا فكرة أن «يخرجنا» استعمال مبدأ السببية «من العالَم»، إلا إذا افترضنا مسبقًا، وبالاستناد إلى أفكار مسبقة، بأن الواقع يُختزل في العالم الفيزيائي. وفي تلك الحالة تفترض أطروحة المحدودية الإبستمولوجية (المتعلقة بحدود معرفتنا) في الحقيقة أطروحةً ميتافيزيقية متبناة بوصفها مُسلَّمةً: أطروحة المادية. لكن هذا بالذات هو موضع السؤال. يُختزل استدلال الكانطيين، في شكله الشائع، كالتالي:

١ ـ نستطيع التساؤل عن سبب أية ظاهرة داخل الكون.

٢ ـ إلَّا أن الكون ليس ظاهرة داخل الكون.

٣ ـ فسؤال معرفة ما إذا كان للكون سببٌ لا يُطرح.

هذا الاستدلال غير سليم[٢] فالعبارتان الأولى والثانية صحيحتان، لكن

---

(١) نذكر بالمناسبة، أنه من وجهة نظر كانطية محضة، لا يستقيم أن نرفض قبليًّا فكرة أن يكون كائنٌ يوجد خارج الزمان والمكان سببًا لأي شيء؛ إذ إن هذا الفعل هو أساس النسق الكانطي نفسه (يفترض بالشيء في حد ذاته أن يتسبب في تصوراتنا عنه).

(٢) بنيته خاطئة: كل x هو A إلا أن y ليس A، إذن y ليس A. ليكون استدلالاً سليمًا، يجب أن يكون على شكل: كل A ليس x إلا أن y ليس x ،وبالتالي y ليس A.

الاستنتاج خاطئ. الاستنتاج الصحيح أنه استنادًا إلى العبارتين الأولى والثانية، لا يمكن أن نستنبط أي شيء بخصوص الكون[1] ترجع هذه الحجة إلى اتهام الميتافيزيقي بارتكاب «مغالطة التركيب»، وهو خطأ في الاستدلال يتمثل في اعتقاد أن ما يصدُق على أفراد فئة ما، يصدق على الكلِّ. كما يحدث حين نقول: «كل ذرة رمل خفيفة ولا تتكون كومة الرمل إلا من حبات الرمل، إذن فكومة الرمل خفيفة أيضًا». يقول البعض: إننا نرتكب نفس المغالطة مع السببية حين نقول: «كل ظاهرة لها سبب؛ والكون مُكوَّن من مجموع الظواهر؛ إذن فالكون له سبب»، أو كما هو الحال في مزحة برتراند راسل حين يقول: «كل البشر لهم أم، والبشرية مكوَّنة من البشرية؛ فالبشرية لها أمٌّ». لكننا لم نسقط في هذا الخطأ. لا نقول أبدًا بأنه لا بد أن يكون للكون سبب؛ لأن عناصر الكون لها سبب؛ بل نكتفي ببساطة بطرح سؤال معرفة ما إذا كان له سبب. فضلًا على ذلك، فالذين يتهمون الميتافيزيقيين باقتراف مغالطة التركيب يسقطون هم أيضًا في خطأ في الاستدلال: إذ يبدو أنهم يعدُّون نسبة خاصية الجزء إلى الكلِّ غير مشروعة في كل الأحوال.

لكن الواقع غير ذلك، إذ توجد خاصيات تختفي بالاجتماع وأخرى تنضاف لبعضها البعض دون أن تختفي. وبالتالي لا نقترف أي خطأ مادي حين نقول: «كل حبات الرمل صفراء، ولا تتكون كومة الرمل إلا من حبات الرمل، إذن فكومة الرمل صفراء». فسؤال معرفة ما إذا كانت خاصية السببية تنتمي إلى الخاصيات التي تختفي أو التي تنضاف لبعضها البعض لا يُجاب عنه قبليًا. فمغالطة التركيب ليست مغالطة صورية؛ بل مغالطة مادية، ليست مرتبطة بصورة الحجة المتمثلة في المرور من الأجزاء إلى الكلِّ؛ بل إلى طبيعة المميزات المأخوذة بعين الاعتبار. فمن المستحيل إذن التأكيد على أنه في إطار ضرورة منطقية قبلية، لا يمكن للكلِّ أن يتشارك الخاصيات مع أجزائه، إذ سنصل في تلك الحالة إلى سخافات من قبيل التالي مثلًا: «لكلِّ أفراد البشرية علَّة،

(١) Bertrand RUSSEL, *Why I Am Not a Christian* [1957], transcription du débat radiophonique de Russel avec F.C. Copleston, en 1948.

والبشرية ليست فردًا من ذاتها؛ فالبشرية لا علة لها». ما يصح مع الأم، لا يصحُّ مع العلة! للوصول إلى النتيجة التي يريدها الكانطيون، يجب تغيير العبارة الأولى والقول بأن «وحدها الظواهر داخل الكون الزمكاني يمكن أن يكون لها سبب». لكن كيف يمكن إثبات هذا دون مصادرة على المطلوب؟ يتطلب ذلك اتخاذ قرار قبلي بأن الكون لا يُمكن أن يكون نتيجة. وهذا قرار يصعب على الأقل إثباته قبل التمعن في السؤال. ربما الكون ليس نتيجة، لكن لم لا يكون كذلك؟ وإذا كان نتيجة، فلِمَ نمتنع عن التفكير فيما يمكن أن يكون سببه؟ لا شك في تلك الحالة أن هناك احتمالًا كبيرًا بأن تكون علته علة فريدة وأصيلة.

الكانطيون يكشفون السرَّ

هنا سيضطر الكانطيون الراغبون في مواصلة الجدال إلى كشف أوراقهم والإفصاح عن أن اعتراضات كانط تابعة لنظريته عن المعرفة كلِّها. وهنا تزداد الأمور سوءًا؛ لأن تلك النظرية ليست موثوقة أبدًا. دعونا نرجع للسؤال: لِمَ هذا الاستبعاد القبلي لإمكانية استنباط وجود سببٍ أول؛ انطلاقًا من معطيات تجريبية؟ والجواب الكانطي الحقيقي هو التالي: لأنه لا وجود لتجربة تتيح لنا الوصول إلى الأمور كما هي. لو كانت مثل هذه التجربة موجودة فلربما وجدنا أن العالَم لا يكفي، وأنه بحاجة إلى سبب (أو أنه يكتفي بذاته، وأن الكون هو الإله)، لكن ما نراه ليس هو الواقع على حقيقته؛ بل هو الواقع كما يبدو عبر عدسة عقلنا، إلا أن هذه العدسة، كما يؤكد كانط، هي السبب في جعل العالم يبدو كأنه في المكان وفي الزمان، وأنه مُنظَّم بالسببية. وبالتالي، لا نستطيع مُطلقًا اتخاذ موقف بخصوص الكينونة الحقيقية للواقع: كلُّ معطياتنا، هي الأمور بذاتها، بعد تشويه عدسة عقلنا لها، وهذا ما يسميه كانط «الظواهر».

لا نستطيع الخروج من هذا النطاق: فروابط السببية لا يمكن أن توجد

إلا بين الظواهر داخل نطاق الوهم(١) الذي نوجد به. ما نسميه «العالم» أو «الكون»، مدركين إياه في شموليته (ولا نسعى لمعرفة ما إذا كان له علة) ليس عند كانط إلا فكرة، وليس شيئًا يمكن معرفته. وليس بالتالي شيئًا يمكن أن نقول عنه بعد التدقيق: هذا الشيء له سبب؛ بل يتطلب ذلك الخروج من نطاقنا ورفع حجاب الوهم، ومشاهدة الكون كما هو؛ حتى نتمكن من دراسة سؤال معرفة ما إذا كان بحاجة لسبب. لكننا عاجزون عن فعل ذلك، كل ما نستطيع فعله وضعُ قوانين التعاقبات المنتظمة بين الظواهر الخاصة، من غير أن نتخذ موقفًا بخصوص سؤال معرفة ما إذا كانت الأشياء في ذاتها هي فعلًا أسباب لبعضها البعض (وبما أن المفترض أنها لا في الزمان ولا المكان فلا ندري حقًّا ما يمكننا قوله بخصوصها). فلنفترض بالرغم من كل شيء أننا سنقول: «يجب أن يوجد سببٌ أول»، سيجيب كانط مباشرة بما معناه: أنتم أحرار في «اعتقاد» شيء كهذا، لكنكم لن تستطيعوا إثباته؛ إذ إن الاستعانة بمبدأ السببية لا يُمكِّنكم إلَّا من دراسة التعاقبات المنتظمة بين الظواهر، وللأبد؛ لأن كل ما يمكنكم معرفته ستعرفونه داخل الزمان دائمًا، والزمان مفروض عليكم من عدسة عقولكم. فلنأخذ الاستدلال التالي على سبيل المثال، والذي يؤول إلى إثبات وجود «شرط لا مشروط» وبتعبير آخر: سبب غير مُسبَّب (كيفما كان):

١ - يقتضي كل مشروط وجود كلِّ شروطه.

٢ - ولدينا مُعطًى مشروط (العالم).

٣ - إذن فكل شروطه معطيات مُنِحْناها معه.

---

(١) سيعترض الكانطيون بالطبع على هذا المصطلح البغيض، ويفضِّلون عليه مصطلح «المثالية المتعالية» الأكثر أناقة. لكن ما يهم على كل حال ليس اللفظ؛ بل الشيء نفسه. لكن بالنسبة لكانط، فالمكان والزمان والسببية هي أوهام فعلاً؛ إذ نحمل انطباعًا لا يُقهر بأنها خاصيات للواقع، رغم أنها لا توجد في الأشياء بنفسها. كان شوبنهاور، الكانطي الكبير، يعترف بالأمر من غير مشكلات، ويشبِّه المثالية الكانطية بـ«حجاب المايا» الخاص بالهندوسية. انظر:

SCHOPENHAEUR, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1844], Appendice: "Critique de la philosophie kantienne", p. 522-525.

هذا الاستدلال حسب كانط لا يستقيم[١] لا لكونه مبنيًا بشكل خاطئ (فهو سليم منطقيًا)؛ بل لأن «المعطى» في العبارة الثانية ليس العالَم كما هو؛ بل العالَم كظاهرة. ولو كان المدرَك هو الشيء بذاته، وكنا ندرك حقًّا طبيعته المشروطة (أي: طبيعته التابعة وغير الكافية والعاجزة عن الوجود بذاتها)، سيكون بإمكاننا أن نستنبط، وفقًا للمبدأ المنصوص عليه في العبارة الأولى، بأن وجود شرط لامشروط يكون متمايزًا عن هذا الشيء (أو في الحالة المعاكسة أن العالم هو السبب الأول). لكن المعطى، حسب كانط، هو العالَم كظاهرة. نحن عاجزون إذَنْ عن معرفة ما إذا كان في ذاته مشروطًا أم لا، تابعًا أم لا، طارئًا أم لا؛ لكننا في المقابل، سنُدركه بالضرورة خاضعًا للصور الذاتية عن المكان والزمان؛ وسيكون مجموع الشروط الذي تتطلبه العبارة الأولى هو المجموعة اللانهائية للأسباب السابقة داخل عالَم الظواهر الذي يدفعنا إلى التقهقر أبديًا، دون أي أمل في التوقف يومًا. داخل نطاق الظواهر، يؤول بنا الحال إلى القول بأن العالَم سلسلة محدودة من الأسباب والتأثيرات، دون إمكانية التوقف. يُقرُّ كانط طبعًا بأننا نملك نزوعًا فطريًا وغير قابلٍ للاستئصال للمطالبة بسبب أول، لكنه يعد أننا لا نستطيع إثبات وجوده بلْه تحديده؛ نظرًا لأننا مسجونون في عالم الظواهر وأن مبادئنا في نظره لا تعمل خارجه.

نظرة في الكانطية

يمكن أن نبدأ بالإجابة بأن البينة تقع على من ينكر أن الزمان والمكان والسببية مُحدِّدات موضوعية للواقع، لا على من يثبتها[٢] أطروحة كانط

---

(١) KANT, “Critique de la raison pure [1781], Dialectique transcendantale”, chap. II, 1ère section

(٢) نذكر بالمناسبة أنه لا تكاد توجد في فرنسا أية دراسة نقدية لفلسفة كانط؛ بل يُكتفى بتكرار كلامه في خشوع وصقل التعليقات عليه بشكل لانهائي، على طريقة الكتب المقدسة. لكن لنذكُر بعض الاستثناءات، الغائبة عن كل الببليوغرافيات، والتي لا تُدرس مُطلقًا بالجامعات: نقد نقد العقل المحض

Roger VERNEAUX, *Critique de la critique de la raison pure* [1972].

لروجي فيرنو الفيلسوف التومي (نسبة لتوماس الأكويني) من مدينة تولوز الفرنسية (كتاب نفدت طبعاته =

معروفة: نحن لا نعرف الأشياء؛ بل فقط الطريقة التي تظهر لنا بها، طريقة تأثيرها علينا. إلَّا أن هذه الطريقة تحدِّدها البنيات القبْلية للعقل البشري، والتي تقف بيننا وبين الأشياء كنوع من المصفاة المحرِّفة. من بين هذه البنيات الذاتية، يضع كانط الزمان والمكان اللذيْن لا يوجدان في نظره في الأشياء؛ بل هما انعكاس لتفكيرنا عليها. ينبغي إذَنْ الإقرار بأن الأمور المدركة كما هي، مستقلة عن معرفتنا بها، ليست خاضعة للزمانية ولا المكانية. لذلك تجد عند الكانطيين عادةَ إلقاء خطاب مزدوج عن كلِّ شيء: فالأشياء بصفتها ظواهر، توجد في الزمان والمكان، لكن لا توجد بهما بصفتها أشياء في ذاتها. نحْزِر في الحال حجم التبعات إذا انطلقنا من هذا المنطلق: إذا لم تكن الأشياء بذاتها خاضعة للزمان ولا للمكان، فلن تكون خاضعة أيضًا للسببية، التي يؤوِّلها كانط كقانون تعاقب صارم يربط بين ظاهرتين[١]

كيف يبدو الشيء حين لا ننظر إليه

قبل التمعن في حجج كانط التي تستند عليها أطروحته العجيبة هذه، سنبدي ملاحظة عامة: من الغريب التأكيد ـ وبتقديم ذلك في صورة الأطروحة الخلاقة ـ على أننا نعرف الأشياء كما تظهر لنا؛ فهذا في النهاية هو تعريف المعرفة نفسه. كيف سيبدو القول المقابل لهذا القول: إننا نعرفها كما هي؟

= ولم تُعَدْ طباعته مطلقًا، فلم نتمكن للأسف من الاطلاع عليه)؛ سنذكر أيضًا المقالات الأحدث، المقالات النيِّرة لميشيل نودي ـ لونغلوا وبالأخص مقالة:

"Une régression ptoléméenne en philosophie: Kant et la question du temps" [1996].

(تقهقر بطليموسي في الفلسفة: كانط وسؤال الزمان).

أما في العالم الأنجلوسكسوني فالدراسات النقدية الدقيقة على الكانطية، شائعة، نذكر منها بالأخص الكتاب الرائع P.F. STRAWSON *The Bounds of Sense*، الذي صدر في ١٩٦٦ ويعاد طبعه باستمرار ولم يُترجم للفرنسية قط.

(١) كان كانط يرى أن هذا الإعفاء سبيل مناسب جدًّا لوضع أسس الحرية المطلقة للإرادة، المنفلتة، بصفتها شيئًا في ذاتها، من الحتمية السببية التي تربط الظواهر. يمكن أن نتساءل أيضًا إن لم يكن اخترع نظريته لهدف وحيد هو جعل هذا الإعفاء مُمكنًا وإنقاذ الحرية والأخلاق؛ بل الدين أيضًا في الواقع. يبدو لنا هذا الافتراض محتملاً جدًّا (انظر ختام هذا الباب).

لكن هذا تعارض خاطئ: لا تعارض بين معرفة الأشياء كما تظهر لنا ومعرفتها كما هي؛ إذ أي سبيل آخر نملك لمعرفة الأشياء غير الاعتماد على تأثيرها علينا؟ لنراجع: إذا كان المقصود بـ«الشيء بذاته» هو «الشيء كما لا نعرفه»؛ فمن البدهي أن نقول إن الشيء لا يقبل أن يُعرف، لكن ذلك لا يضيف لنا شيئًا (فمن التناقض أن نعرف الأشياء بصفتها غير معروفة). وإذا كان المقصود بـ«الشيء بذاته» هو «الشيء كما هو»، فلا يكلِّفنا القول بأنه لا يمكن معرفته شيئًا: لا يوجد سبب واضح للقول بأن التأثير الذي يُحدثه الشيء علينا لا يملك أن يعلِّمنا أي شيء عن طبيعة هذا الشيء كما هو. فطريقة تأثير الأشياء علينا ليست أولًا عقبةً أمام المعرفة التي نأخذها عنها؛ بل سبيلنا الأوحد للوصول إليها، فضلًا على ذلك؛ فالتأثير الذي تُحدثه علينا الأشياء ليس هو ما نعرفه؛ بل ما نعرف الأشياءَ نفسَها من خلاله. فالانطباعات المحسوسة التي تحدث عندما أضغط قليلًا على صخرة ليست موضوع معرفتي؛ بل هي الوسيط الذي تنكشف لي مقاومة الصخرة من خلاله، والتي وحدها هي موضوع معرفتي الخاصة وتكشف لي بالفعل عن خاصية للشيء نفسه: مقاومته. فلنتفق جيدًا: لا نُنكر أن يكون لتركيبتنا تأثير على الصور التي تطبعها الأشياء فينا؛ فتركيبة وبنية مستقبِلاتنا الحسية تُحدد مسبقًا شساعة الطيف الحسِّي، أما التأثير الذي ستُحدثه علينا بعض المواد فمتعلقٌ بفيزيولوجية أعضائنا. من الواضح أن الخُفاش ليس له نفس المشهد الحسي الذي عند الإنسان، لكن هل سيجعلنا ذلك نقول بأن الخفاش لا يرى العالم كما هو؛ بل فقط كما يظهر له؟ هذا الاعتراض لا معنى له؛ كوننا مجرد سونار واعٍ يبدو غريبًا، ولا نستطيع تخيُّله، لكن ليس ذلك حجة تفنِّد أننا سونار يزودنا بالمعلومات. فالتكييفات الذاتية لا تسمح باستنتاج أننا نجهل حقيقة الأشياء، أو أن تأثير الأشياء علينا لا يعلِّمنا شيئًا عن الأمور بذاتها. يمكننا فقط أن نستنتج أن الإدراك جزئي، وأنه يقع دائمًا تحت منظور معين[1] لكن هذا لا يعني أن هذا المنظور يبقينا

---

(١) إن أردت مدخلاً إلى فكرة تنوع العوالم الإدراكية، انظر:

= **Jaboc VON UEXKULL,** ***Mondes animaux et monde humain*** **[1956].**

جاهلين بما تبدو الأمور عليها كما هي. هناك بون شاسع بين الاعتراف بهذا النوع من التكييف وبين التأكيد الكانطي على أننا لا نعرف الأشياء بذاتها؛ بل الظواهر فقط. لا شك أنه لو أقررنا بأن الزمان والمكان هما أيضًا تكيُّفان ذاتيان وليسا بأي شكل محدِّدين جوهريين للأشياء، فلا شك أننا سنغير رأينا[1]؛ إذ إن الفارق بين تصورنا للأشياء والأشياء نفسها سيصير ضخمًا بالفعل؛ بل إننا لن نعرف شيئًا عنها، إلا كونها موجودة. سنضطر للإقرار بأن الأشياء لا بُعدَ لها، وليست في أي مكان ولا زمان. بينما الظواهر التي يُفترض أن تكون تمظهرات للأشياء، مُمتدة وتقع في الزمان والمكان. يدفعنا ذلك للتساؤل بالمناسبة عما قد يعني في هذه الظروف، أن الأشياء تؤثر فينا؛ إذ لن تؤثر فينا لا في مكان ولا في زمان، وهو ما يصعب تصوره جدًّا[2] لكن هذا الطرح غير مقبول، ولن تنفع حجج كانط لصالحها في تغيير رأينا. فلننظر في الأمر.

ماذا كان ليفعل أمام هذه المعضلة؟

ينبغي التذكير بالدافع الأعمق الذي دفع كانط إلى وضع هذه الأطروحة؛ أي: أن الزمان والمكان لا يوجدان في الأشياء؛ بل فقط كصور ذهنية. طوَّر كانط هذه الأطروحة كحلٍّ، حلٍّ وحيد في نظره للمسألة الإبستمولوجية التي كان يسعى جاهدًا لحلِّها. لا شك أنه مثلنا لم يجدها موافقة جدًّا للمنطق السليم، لكن كما هو حال العلميِّ الذي يتبع الاستنتاج ويصل إلى حلٍّ مخالف للبديهة، لم يتراجع كانط أمام هذا الحلِّ. وعلى كل حال، لا شك أن

= انظر أيضًا على سبيل المثال:

Joelle PROUST, *Les Animaux pensent-ils?* [2003].

وعن سخافة استنباط حجة لصالح النسبية من هذا التنوع، يمكن الرجوع إلى:

(١) David ODERBERG, "Perceptual Relativism", *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 16 [1986], p.1-9.

KANT, *Critique de la raison pure*, p. 58.

إذا خرجنا من الشرط الذاتي الذي ما كنا لنستقبل حدسًا خارجيًّا من دونه، فإن تصور المكان لا يبقى له أي معنى». كتب كانط نفس الشيء بخصوص الزمان، ص٦٤: «إذا اعتبرنا الأشياء كما يُمكن أن تكون بذاتها، فالزمان لا يكون شيئًا حينها».

(٢) Voir P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, p. 41.

إينشتاين نفسه قد اندهش حين وجد نفسه مضطرًا للوصول إلى أن الزمان مطاطي. لكن مسألة كانط كانت للأسف موضوعة بشكل سيئ. والمسألة كالتالي:

مسألة: كيف نضع أسس ادعاء شمولية القضايا وضرورتها التي تضعها الهندسة، علمًا بأن:

١ ـ التجربة الحسية ليست مصدرًا لأية حقيقة شاملة وضرورية؛ بل مصدر لانطباعات خاصة وطارئة فقط [افتراض إمبريقي].

٢ ـ يضع علم الهندسة حقائق شاملة وضرورية يتم تطبيقها على مواضيع التجربة، وتُغني معرفتنا، على طريقة المعارف التجريبية.

٣ ـ الحقائق المعروفة قبليًّا، دون اللجوء إلى التجربة، حقائق شاملة وضرورية، مثل قوانين المنطق المحض مثلًا.

من لائحة الإلزامات هذه، استنبط كانط حَلًّا أنيقًا بقَدْرِ ما هو غريب؛ لتبرير ادعاء نصوص علم الهندسة للشمولية والضرورة، وضَع أن موضوع علم الهندسة ـ أي: المكان ـ لا ينتج عن التجربة الحسية (التي لا تُنتج أية شمولية، انظر: الإلزام رقم ١)؛ بل هو بنية قبلية للذات العارفة نفسها (وهي الطريقة الوحيدة لضمان الشمولية، حسب الإلزام رقم ٣). كل ما يمكنه الظهور سيظهر في المكان؛ وفقًا لقواعد الهندسة، دون خطر الإخلال بها، ببساطة لأن المكان هو بِنية استقبال كل الظواهر، وشرط إمكانية ظهور أي شيء للوعي الإنساني. هكذا تصير ممكنةً الأحكامُ المزوِّدة بالمعرفة (الاصطناعية) والشمولية والضرورية (قبليًّا)[١] وحتى نقوم بتشبيه متعسف لكنه

---

(١) «الأحكام الاصطناعية القبلية» هي الكأس المقدسة للفلسفة الكانطية. يجب أن تملك شمولية وضرورة الأحكام التحليلة القبلية (مثل أحكام المنطق، المحصورة في تحليل المفاهيم دون اللجوء للتجربة) وكذا الثراء المعلوماتي للأحكام الاصطناعية البعدية (مثل أحكام التجربة الجارية). هذا المفهوم المتعسف لم يبق حيًّا بعد مؤلفه. للاطلاع على نقد جاد عليها، انظر:

Louis COUTURAT, "La philosophie des mathématiques de Kant", *Revue de métaphysique et de morale* [1904].

للاطلاع على نقد ساخر، انظر ما يقوله نيتشه عن ذلك في:

Par-delà le bien et le mal [1886], = 11.

يقوم بالواجب نقول: إذا كنتم تعيشون في عالم يبدو ورديًّا برمَّته، فهناك حلَّان، إما أن كل شيء وردي بالفعل، وإما أنكم ترتدون نظارات وردية. للحل الثاني فضلُ ضمان أن خاصية الوردية شمولية وضرورية، وأن لا شيء مُعْفًى منها. وأما إن كان لكم مصلحة في أن يتم إثبات الوردية كضرورة شمولية، فربما يغريكم حل النظارات، ستفضلون الأساس المتعالي أساسًا للوردية الشمولية.

تقييمٌ أول

كل شيء يلخَّص في العبارة الكانطية: «لا ننتظم مع الأشياء؛ بل الأشياء هي التي تنتظم مع قدرتنا على المعرفة». لا تأتي أُطرُ العلم الفيزيائي المُريَّض - أي: بتعبير آخر، الزمان والمكان، وأيضًا الفئات المختلفة مثل الجوهرية والسببية - من الأشياء؛ بل تُثبتها الذات على الطبيعة. جديرٌ بالقول أن هذه النظرية تبدو لنا شاذةً تمامًا، لئلَّا نصِفها بما هو أسوأ. نستطيع فهم كيفية نشأتها، باعتبار المعضلة التي كان كانط يوجد بها والمشروع الذي كان قد وضعه لنفسه، لكن يستطيع أي أحد أن يفهم أن مثل هذا الاستنتاج يمثل دحضًا بالخلف لمقدماته نفسها. كأن بإمكانه الاعتراض، إما على العبارة رقم ١، والتي هي افتراضٌ إمبريقي مُسبق ثقيل الوزن موروثٌ عن هيوم والبعيد عن كونه بدهيًّا، وإما أن يعترض على العبارة الثانية، بالقبول بأن مزاعم العلم ليست مبررة. إلَّا أن الحل ليس نفسه بالنسبة لكل العلوم؛ ففي الهندسة، التي تهمنا هنا أكثر من غيرها، من الواضح أن نصوصها صحيحة بشكل شامل وضروري، وأن مزاعمها شرعية. فالعبارة الأولى هي التي يجب الاعتراض عليها إذن. وبالتالي، فالأطروحة الإمبريقية القائلة باستحالة استخلاص حقيقة شاملة من التجربة أطروحة خاطئة. لنقل في البداية إنها تدحض نفسها بنفسها، فحين يؤكد الإمبريقيون أن التجربة لا تستطيع توفير أية معرفة شمولية وضرورية، فهم يدَّعون صياغة قضية شمولية وضرورية بالفعل. ومن أين لهم هذه القضية؟ من التجربة! هذا من جهة المبدأ. ثم فنحن نستطيع جدًّا تفسير

النشأة التدريجية للمعارف الشمولية؛ انطلاقًا من التجربة. حتى وإن كانت هذه الشمولية بذاتها ليست موضوعًا حسيًّا، إذ إنها موضوع حدس مبني على معطيات حسية.

استخرج أوقليدس عناصره من رسومات هندسية لم يعتبر فيها أوقليدس خصائص الأشكال؛ بل كان يستهدف جوهر النقطة والخط والدائرة. إلخ، بحيث إننا إذا برهنَّا على مبرهنة ما، لا نضطر إلى البرهنة عليها مجددًا، متسائلين عما إذا كانت النتيجة ستكون متشابهة. ما كان يمنع هيوم، وبعده كانط، من تصور الأشياء بهذه البساطة، هو قناعتهما المزدوجة بأن الواقع لا شكل له، وغير منتظم، وأن التجربة الإنسانية محصورة في تدفق الأحاسيس. ولا شك أنه توجد في أساس الممارسة العلمية، قناعة مخالِفة، وثقة راسخة بثبات الطبيعة وبتجانسها وبوحدتها وتناظرها. لئلّا يقرُّوا بوجود هذه الثقة، التي كانوا يعدُّونها بلا شك نوعًا من الحكم المسبق اللاعقلاني، آل الأمر بالكانطيين والإمبريقيين، بحكم منطق الظرفية، إما إلى التأكيد على أن للعلم مزاعم غير مبررة (هيوم)، وإما باسترجاع الانتظام والتجانس والوحدة والتناظر إلى قلب الذاتية المتعالية، المفترض بها أن تمنح قوانينها العامة للطبيعة (كانط). أليس من الأبسط والأكثر اقتصادًا افتراض أن الطبيعة ليست فوضى من الظواهر المفتقرة للنظام؛ بل أنها منتظمة ومتجانسة وتحكمها القوانين نفسها، وأن موضوع العِلم هو اكتشافها؟ فرضية التجانس والانتظام الشاملة هذه هي في النهاية أساس شرعية الاستنتاج العلمي الذي يسمح لنا بالمرور من حالة خاصة إلى قانون عام. وهكذا إذا وضعتُ في ظروف مُحدَّدة جيدًا، ومستبعدًا بقَدْرِ ما أستطيع كل العوامل، عدا العوامل التي أسعى لاختبارها، وضعتُ بأن ارتفاع الزئبق في الأنبوب يتغير مع ارتفاع كتلة الهواء الموجودة فوق، أستطيع استنباط قاعدة عامة، بالاستناد في النهاية إلى فرضية أن نفس الأسباب تُحدث التاثيرات نفسها في كل المواضع. إن التجربة العلمية هي كل شيء عدا كونها تجربة أجريت عشوائيًّا: بل هي «تجريد مُنفَّذ» يسعى إلى اختبار تحديدات عامة في حالة خاصة. وكذلك في الهندسة، من المحتمل

جدًّا أن يكون المكان تجريدًا للواقع، وأن الذكاء يعمل بعد ذلك على نتيجة هذا التجريد ـ المكان المجرَّد المنفصل عن امتداده الملموس ـ لوضع قوانين عامة فيه. هذه الفرضية أكثر موثوقية من فرضية كانط بكثير، الذي لا يريد أن يكون الزمان محدِّدًا للأشياء بل فقط صورة ذهنية، قادرة ـ لا ندري بأية معجزة ـ على التأقلم مع الأشياء بذاتها المختلفة تمامًا عن هذا الإطار/ السياق.

أدلة كانط الغريبة

الافتراض المسبق لكانط، الذي تم قبوله فقط من غير إثباته، هو أن التجربة الحسية لا تمنحنا إلا مادة من غير صورة = «تنوعًا خالصًا». والمفترض من كل صورة، ومن كل بنية أن يكون مصدرها الذات العارفة نفسها، لا الواقع الخارجي. وبما أن الزمان والمكان صورٌ شمولية وضرورية لا يُعفى منها أي واقع محسوس، فكانط يرُدُّها بالطبع إلى الذات، لا الأشياء. يوضح ستراوس المعضلة جيدًا:

> هل الزمان والمكان هما طريقة انتظام الأشياء الخاصة، وبالتالي الطريقة التي نُدركها نحن بها؟ أم أن الزمان والمكان هما طريقتنا نحن في إدراك الأشياء الخاصة بوصفها منتظمة، وبالتالي طريقة انتظامها؟[1]

الفرضية الأقرب للطبيعة هي الأولى بالطبع؛ فهي تسمح بقدر الأولى بتفسير أنَّ كل ما يظهر يظهر زمكانيًّا. لا حاجة لـ«ما قبليٍّ متسامٍ». لكن كانط يفضِّل، وعكس المنطق السليم، اعتبار الزمان والمكان مجرَّد طريقة الأشياء في الظهور لنا؛ أي: محدِّدات لتركيبتنا الذاتية، لا محدِّدات للواقع. هذا الافتراض المسبق افتراض ضخم، ولا نرى في نقد العقل الخالص أدلة قد تقنعنا به. والحجة الرئيسة كما رأينا للتو تعتمد على مصادرة على المطلوب، حيث إنه إذا كان مصدر الصورة هو الواقع المحسوس، يكون العلم لا أساس

---

(١) P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, p. 52

له؛ لأنه سيستحيل وضع أي شيء شمولي، لِمَ؟ لأنه لا شيء شمولي يصدُر عن التجربة الحسية! ندور في حلقة. علاوة على ذلك، نتساءل عن موضع الفائدة؛ إذ إننا حين نعيد كل قوانين الطبيعة إلى الذاتية المتسامية ينبغي أن نطرح على أنفسنا سؤالين محرجين: من أين تأتي قوانين الذاتية المتسامية؟ وكيف تعرَف؟ هل مصدرها الطبيعة (فالذات الإنسانية على كل حال، كيفما كانت متسامية، لا تأتي من عالم آخر؛ ونتردد أيضًا في وصفها بـ«فوق الطبيعية»). لكن ذلك ما يعتقده كانط فيما يبدو، فيشرح هكذا أن الذات هي التي «تمنح القوانين للطبيعة»، وأن الفِعل الإنساني لا يخضع لقوانين الطبيعة. ثم إذا كنا نعرف هذه القوانين بالتجربة، فليست مضمونة أكثر مما لو كنا وجدناها في الخارج. حاول كانط مع ذلك، وفضلًا على الدليل الذي تأملنا فيه آنفًا، إثبات ـ بشكل مباشر ـ أن الزمان والمكان ليسا معطيات نابعة من التجربة الحسية؛ بل صور قبلية نابعة من ذاتيتنا، ومُثبَّتة على التجربة (بما في ذلك تجربتنا الداخلية، فيما يخص الزمان). وضع كانط دليلين رئيسيين، طبَّقهما بنفس الطريقة على الزمان والمكان، فلننظر فيهما. يتمثل الدليل الأول في القول بأن كل إدراك للزمان والمكان في الواقع المحسوس يفترض في الواقع مُسبقًا معرفة الذات للزمان والمكان. لنستمع لكانط، ونركز على حالة «الزمان»:

الزمان ليس مفهومًا إمبريقيًّا مشتقًّا من أية تجربة. ذلك أن المعيَّة شأنها شأن التتابع لا تُدرك إن لم يشكل تصور الزمان أساسًا لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصوُّر أنَّ شيئًا يوجد مع شيء آخر في زمن واحد (معًا) وفي أزمنة مختلفة (على التوالي)[1]

---

(١) كانط، نقد العقل الخالص [١٧٨١] «الإسطيقا المتسامية» الفصل الثاني، الفقرة الرابعة، ١. نفس الحجة وضعها بالنسبة للمكان: «المكان ليس مفهومًا إمبريقيًّا استُمِّد من تجارب خارجية؛ ذلك أنه حتى يمكن لبعض الأحاسيس أن تتعلق بشيء خارجي عني (أي شيء قائم في موضع آخر غير المكان الذي أوجد به)، وحتى يمكنني أن أتصوَّر الأشياء بعضها خارج بعض [...] يجب أن يكون تصور المكان موجودًا سلَفًا كأساس (الفصل الأول، الفقرة الثانية، ١).

تدَعُنا هذه الحجة في حيرة، إذا تموضعنا على مستوى المفاهيم يكون كلام كانط بدهيًا؛ لإصدار حكم بأن شيئًا ما يوجد في الزمان، ينبغي معرفة ما هو الزمان (أي: بتعبير آخر معرفة أن هذا يشمل مثلًا فكرة التتابع؛ إذ إنها خاصية تعرُّفه). لكن كيف يثبت ذلك أن الزمان واقع قبْلي، غير مستمد من التجربة؟ للتأكيد على أن شيئًا ما هو تفاحة من النوع المذهَّب[1]، يجب أولًا حمل مفهوم التفاحة في الذات ومعرفة النقاط المكوِّنة لها (أنها دائرية، وصفراء اللون مثلًا). كيف يُثبت ذلك أن فكرة التفاحة فكرة قبْلية، غير مستمدة من التجربة؟ فلنطمئن، لا يثبت ذلك الفكرة بأي شكل؛ إذ إن هناك بونًا شاسعًا بين اكتساب مفهوم ما، وبين إصدار حكم يُعمِل هذا المفهوم. نبدأ بالتجربة الحسية الحدسية للتفاح (والزمان)، نكتسب بذلك فكرته، ثم نتعلم تسمية هذه الحقيقة حين نصادفها. ماذا كان يقصد كانط إذن؟ لمحاولة فهمه يلزم مغادرة مستوى المفاهيم المجرَّدة، والتموقع على مستوى التجربة الحسية بالذات. لا شك أنَّ كانط يقصد أنه في حالة الزمان والمكان، تفترض التجربة الحسية نفسُها المعرفة الحسية القبْلية بالزمان والمكان، في صورة حدس قبْلي؛ فالذين يزعمون أن الزمان والمكان مستمدان من التجربة يعتبرون أنه يتم «الإحساس» بهما من خلال اختبارنا للأشياء المدركة بوصفها معًا أو بوصفها متتابعة (متلاصقة أو منفصلة). من هنا نستمد الانطباع بوجود الزمان والمكان في نظرهم. ذلك أنه حين يؤكد كانط بأن إدراك التوالي يفترض مسبقًا إدراك الوقت، فهو يقرُّ بأن الزمان ليس معطًى في توالي الأشياء نفسها، كما لو أنه توجد حالة الأشياء من جهة، ومن جهة أخرى زمانيتها. لكن الحال خلاف ذلك؛ لا توجد من جهة تجربة التوالي، ومن جهة أخرى تجربة الزمان، والمفترض أنها «مستنبطة» من الأولى (ولو كان الحال كذلك لكان كانط على حق؛ لأن التجربة الأساسية ستفترض مسبقًا ما يُفترض أن يُستنبط منها؛ إذ إن التوالي يستلزم الزمان).

---

(١) Pomme Golden صنف من أصناف التفاح (المترجمة).

والواقع أبسط من ذلك: توجد في الوقت ذاته تجربة التوالي التي هي تجربة الوقت نفسها، وإن لم تُعَش تلقائيًا (بالنسبة للوعي الفطري، وعي الطفل مثلًا) كتجربة للزمان؛ بل أولًا كتجربة تَغيُّر الأشياء. إذا اتبعنا قول كانط، فيجب أن نقول على نفس المنوال، بأن رؤية الألوان، التي هي عبارة عن أطوال مختلفة من الموجات الضوئية، تفترض مسبقًا رؤية الضوء، وأن الضوء لا يُعرف بالتالي عن طريق الأشياء المضيئة؛ بل معروف قبليًا! والحق أن الضوء، شأنه شأن الزمان، جزء لا يتجزأ، ولا ينفصل عن التجربة التي تكشفه لنا؛ فالتأويل الواقعي لنفس هذه الوقائع مقنع أكثر، إذ يرجع إلى التنبيه إلى أننا نقوم أوَّلًا بالتجربة الآنية للأشياء الملوَّنة، وأننا بالتفكير فيها نفهم أن هذه التجربة تفترض الإدراك الضمني للضوء الذي يجعل كل الأشياء الملوَّنة مرئية؛ فإدراك الضوء متضمَّن في إدراك الألوان، دون أن نتمكن من فصلها عن بعضها البعض، إلَّا بالتجريد. والحال نفسه مع الزمان: نجرِّب آنيًّا تغيُّر الأشياء التي ندركها في حالاتها المختلفة المتتالية، ثم بالتفكير بالأمر نُدرك أن التغيير يستلزم الزمان كوحدة قياسه، يجوز لنا بعد ذلك تجريده، في صورة سلسلة متصلة *continuum* كمِّية محضة، مُصمَّمة كإطار فارغ. لكن الأمر يتعلق هنا بمنتج نابع من التجربة الرئيسة، تجربة التغيير. لا يتعلق الأمر بشيء أوَّلي، ولا بشيء ذاتي في أصله. ولا شك أن الزمان المجرَّد نتاج ذكائنا، لكنه على منوال مفهوم أو ترسيمة «التفاح المذهَّب».

والقول في المقابل بأن اختبار التغيير ليس ممكنًا إلا بفضل المعرفة القبْلية لهذا الإطار؛ يعني: وضع إمكانية وجود الزمان دون تغيُّر الأشياء، وهذا يعني وضع الأمور بالمقلوب. والحال أن تغيير الترتيب الطبيعي للأشياء هذا يوجد في صلب الدليل الثاني لكانط. تتعلق الحجة الثانية بتجربة فكرية: يؤكد كانط قدرتنا على تخيُّل زمان ومكان فارغَيْن، وعلى أنه يستحيل في المقابل تخيُّل واقع خارجيٍّ ما دون مكان وزمان؛ يستنبط من ذلك أن الزمان والمكان صور قبلية لا تتوقف على الواقع الخارجي، الذي ما كنا لنقدر على استمدادها منه. هذه الحجة تبدو لنا أضعف من سابقتها: لا ندري أبدًا كيف

تثبت قدرتنا على تخيل مكان فارغ (وزمان فارغ) وعجزنا عن تخيل جسم لا يكون في المكان (ولا في الزمان) أن المكان (والزمان) صورة قبلية تنتمي إلى ذاتيتنا، لا إلى الواقع في ذاته. كل ما يثبته الأمر أن الزمان والمكان خاصيتان أساسيتان لكل واقع طبيعي متحرك، ويمكن أن تكون موضوعًا للتجريد الذي يسمح بتخيل إطارات فارغة. لكن القدرة على تخيل شيئين منفصلين، من خلال عملية تجريد، لا يثبت إمكانية وجود شيئين منفصلين. من الناحية الفيزيائية لا شك أن فكرة المكان الفارغ لا معنى لها؛ فالمادة هي التي تملأ المكان، بدون مادة، لا حاجة للمكان، ولا يوجد مكان. وبطريقته المتناقضة جدًّا يحوِّل كانط الزمان والمكان إلى جوهر يمنحهما واقعًا مستقلًّا عن كل شيء ممتد ومتحرك. وأما أن يكمُن الواقع الفارغ، لا بالخارج كما هو شأن الزمان والمكان المطلقين عند نيوتن؛ بل «في» ذاتيتنا، فلا يزيد إلَّا من الطبيعة المتعسفة والفاقدة للمصداقية لهذه النظرية.

لكن أين ذهب الزمان والمكان؟

سيقول البعض الآخر: ولمَ لا؟ فدماغنا مكاني وزماني، وهو الذي يمنح طابع الزمانية والمكانية على المعطيات المستمدة من فعل الأشياء بذاتها. هذا هو التأويل الذي كان شوبنهاور يمنحه للإسطيقا المتسامية[١] لكن هذا التأويل غير ممكن؛ فالدماغ نفسه عند كانط ليس زمانيًّا ومكانيًّا إلا بوصفه ظاهرة، لا في حدِّ ذاته. فالدماغ ليس مكانيًّا إلَّا من حيث إدراكنا له. لكن كيف نستطيع إدراكه؟ إذا كان دماغنا، الذي يفترض به في نهاية المطاف أن يكون مقرَّ الإدراك، بوصفه جسمًا ممتدًّا في المكان، ليس إلا ظاهرةً تمظهرًا محضًا لا علاقة له بالشيء بذاته؛ أي: الدماغ، فكل شيء يبدو كأنه يضيع في السراب. والأهم أن السؤال يطرح نفسه من جديد: «من أين» تصدر المحدِّدات الزمانية والمكانية؟ وعلاوة على ذلك، إذا كنا نملك حدسًا آنيًّا بهذه المحدِّدات،

(١) A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1844], Supplément au livre premier, p. 677.

بوصفها صورًا قبْلية، فذلك يعني أنها موجودة فعلًا. وهي بالنسبة لكانط، بطريقة أو بأخرى، الوقائع الوحيدة التي نعرفها كما هي في ذاتها. لا الذات ولا الأشياء تُعرف كما هي، إذ يشوهها الفلتر؛ لكن الفلتر نفسه يُعرف من غير وساطة (وحتى بافتراض أنه يُعرف من خلال نفسه، فلن يغير ذلك من الأمر شيئًا، إذ هو نفسه القول بأن المكان يُعرف من خلال المكان). حينئذ تكون الوقائع الوحيدة التي نتيقن من كونها كما تظهر، هي الأطر القبْلية للمعرفة. وبالتالي، إذا دفعنا الكانطية تجاه خنادقها التي تتحصن بها، تجد نفسها مضطرة للإقرار بأن الزمانية والمكانية توجد فعلًا. والطريقة الأسلم في تأويل هذا الاستنتاج هي القول بأن الذاتية البشرية المحسوسة هي كائن زماني ومكاني، يملك تجربة داخلية مباشرة للواقع المادي نفسه، وهو ما يسمى «الجسم النقي»، المكان الداخلي والزمان المَعيش.

التمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها

ماذا عن هذا التمييز بين الأشياء «كما هي»، والأشياء «كما تبدو»؟ قد تبدو فكرة غير ضارة، واستعمالها شائعًا، لكنْ جميعنا قد لاحظ أننا عادة ما نخطئ حول بعض الأمور، وكثيرًا ما نصحِّح انطباعات أولية خاطئة. كما يحدث حين أعتقد أن قلعة ما دائرية الشكل، ثم أكتشف بالاقتراب منها أنها مربعة. على نفس المنوال نقول بأن هناك فرقًا بين معرفة الوجه الخارجي للشيء ومعرفة بنيته الداخلية، بين معرفة جزء من الشيء ومعرفته كلِّه، بين معرفة الآثار الماكروسكوبية للظاهرة ومعرفة أسبابها الدقيقة، بين معرفة حدود متتالية ومعرفة أساسها؛ أو بين معرفة المدينة من زاوية معينة، ومعرفتها بنطاق ٣٦٠ درجة. نستطيع أن نقدِّم كل هذه الفروق بوصفها تمييزًا بين الشيء كما يظهر، والشيء كما هو، لكنَّ التمييز غير مضرٍّ؛ لأن زاوية النظر الأولى لا تشكل حاجزًا يمنع الوصول إلى زاوية النظر الثانية. وعلى العكس، فالشيء كما هو غير مُتاح إلَّا عن طريق «المظاهر». سنظل دومًا نصحح الانطباعات بانطباعات أخرى، سنظل نستخلص القاعدة المنظِّمة للظواهر من الظواهر

نفسها، ومن تعدُّد زوايا النظر سنتخيل الرؤية الشاملة. وبهذا المعنى لا يبقى الشيء كما هو غيرَ متاح؛ بل نبني بالمقاربات تصوُّرَه المثالي عبر الطرق اللامتناهية التي تظهر بها لنا الأشياء.

المظاهر في الأصل ليست خداعة؛ بل حكمنا هو الذي يخطئ بخصوصها بتعريف الشيء بتسرع من خلال ما يكشفه. ما ينطبق على الخدع البصرية الأبسط ينطبق على الحالات الأكثر تعقيدًا: الظواهر لا تكون «خاطئة» أبدًا، من الطبيعي أن تظهر الخيزرانة مكسورة في الماء؛ نتيجة قوانين الانكسار؛ بل هي المحدِّد الآني للشيء من خلال مظهر جزئي فقط قد يتبين خطؤه. حين أؤكد بتسرُّع أن الخيزرانة مكسورة، بينما هي ليست كذلك، يمكن جدًّا أن نقدم ذلك كانحراف للشيء «كما يظهر لي» عن الشيء «كما هو». لكن حكمي هو الخاطئ، لا المظاهر. فالشيء لكونه ما هو في ذاته، من الطبيعي أن يظهر مكسورًا؛ ما قد يكون خدَّاعًا هو أن يظهر بشكل آخر. ولتصحيح خطئي ولصياغة حكم أكثر ملاءمة للشيء في ذاته، فسأعتمد مرة أخرى على المظاهر: شكل الخيزرانة حين أخرجها من الماء، انطباعاتي عند لمسها. إلخ؛ فالتمييز بين الشيء في ذاته، والشيء كما يظهر، ليس إلا تمييزًا مشتقًّا، داخلًا كليًّا في نطاق الانطباعات الحسية، ويستحيل الخروج منه ومعرفة الشيء باستقلال عن تأثيره عليَّ (وهو الأمر الذي لا معنى له إن فكرنا جيدًا في الأمر).

ما ينبغي فهمه أن فكرة التوافق بين المظهر والواقع لا تعمل إلا داخل نطاق المظاهر؟ هنا، وهنا فقط، لها استعمال مشروع.

إذ من الواضح أنه يستحيل التحقق من التوافق بين مظهر ما، والشيء كما هو حين لا تعرفه. كل ما نستطيع فعله هو مقارنة انطباع مع انطباع آخر، وبناء التصوُّر الأكثر تجانسًا والأكمل للواقع. لكن يستحيل أن نخرج من خلف أعيننا لرؤية (بواسطة ماذا؟) الشيء في ذاته. سيكون من اللازم مقارنة انطباع. . مع غياب تام للانطباع، وهذا لا معنى له؛ فحتى يكون التمييز بين المظهر/الواقع ذا دلالة عملية، يجب أن توجد وضعية مرجعية تسمح بالتحقق.

نأخذ مثال اللون: هناك معنى لقولنا: إننا سنقارن اللون الظاهر للشيء مع لونه الحقيقي، بشرط أن توجد وضعية مرجعية ـ معرِّفة في هذه الحالة، بشروط إضاءة معيارية (محدَّدة عالميًّا) ـ سيكون فيها ما يظهر لعيون بشرية لا تعاني من أي تأثير معيَّن هو اللون الحقيقي، وهو ما يفعله أي أحد تلقائيًّا حين يتحقق من لون اللباس خارج المحلِّ.

سمات أولية وسمات ثانوية

أما التمييز الكانطي فأكثر تطرفًا بكثير. إذ لا يميز بين المظهر الجزئي والمظهر الكلي؛ بل بين المظهر عمومًا، سواء كان جزئيًّا أو كليًّا، وبين كينونة الأشياء نفسها. ما يريد كانط قوله: أن ظهور الأشياء هو بالذات ما يمنع وصولنا لما هي عليه في ذاتها. لمجرد كون الأشياء متاحة لنا من أثرها علينا وتأثيرها على ذاتيتنا، تصير في نظر كانط مشوهة ومقنَّعة نوعًا ما ببنية أذهاننا نفسها. فمجال الظاهراتية الذي تقع فيه كل التمييزات التي وضعناها للتو، يعتبر مانعًا للوصول للشيء بذاته. يستحق هذا الطرح المتطرف النظر فيه. وهو ينبع من نظرية السمات الثانوية الخاصة بالعقلانية الكلاسيكية (غاليلي، ديكارت، لوك) وتزيدها تطرفًا. ماذا تقول هذه النظرية؟ ببساطة: إنه يجب التمييز بين نوعين من خصائص الأشياء: الخصائص التي تظهر لنا كما هي في الأشياء وتوجد باستقلال عن أذهاننا («سمات أولية»)، والخصائص الناتجة عن تأثير الأشياء الذاتي المحض علينا، والتي لا توجد بالتالي في الواقع كما تظهر لنا («خصائص ثانوية»). هكذا يكون الشكل الهندسي والحركة والكتلة خصائص موضوعية للأشياء، وأما اللون والرائحة والصوت والمذاق فلا توجد في الأشياء؛ بل فقط في الذات العارفة[١] لماذا؟ لأن اللون بوصفه لونًا ـ شأنه شأن الصوت والمذاق. إلخ ـ لا حقيقة له سوى التأثير المحسوس على الذات العارفة؛ فهي خصائص انطباعية؛ فالأصفر الليموني، شأنه شأن

(١) GALILEE, *L'Essayeur* [1623], p. 239; J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* [1690], liv. II, chap. VIII, = 15-26.

سلَّم (لا) الموسيقي المخفض الكبير، لا واقع له إلا كونه مراحل من الحياة الذاتية، أحسُّ بها شعوريًّا، ومع ذلك، فالذهن له ميل فطري لجعلها خاصيات موضوعية للأشياء نفسها: سنقول: إن الليمون لونه أصفر. لكن هذا الإسقاط متعسف؛ فبمزيد من التدقيق، الأصفر ـ كانطباع خصائصي غير قابل للتعريف ـ لا يوجد في الليمون، لكنِ فقط كجهاز بصري. القول بأن الأصفر الليموني يوجد موضوعيًّا في الشيء مستقلًّا عن الجهاز البصري، أو أنَّ سلَّم (لا) المخفض الكبير يوجد بذاته دون أُذُن تستمع له، يشبه القول بأن الحرْق يوجد في شعلة النار، وأن التقطيع يوجد في السكين.

سيكون من السخيف إذَنِ التساؤل عن لون الأشياء في ذاتها «حين لا ننظر إليها»؛ فاللون، شأنه شأن الخصائص المحسوسة الأخرى، تأثير ذاتي، طريقة معينة خاصة بنا في التأثر بشيء، والذي لا يملك في ذاته شيئًا مثل اللون (إلا بوصف «استعدادًا» لإحداث انطباع ملوَّن على ذات عارفة، ومنه اسم «الخاصية الاستعدادية propriété dispositionnelle» الذي يُعطى للخصائص المحسوسة). وبسلبه لكل الخصائص المحسوسة، أُنزِل الواقع إلى خصائصه الكمية (السمات الأولية) التي تمثل مواضيع للعلم الطبيعي المريَّض. ولتمييز ظهور الخصائص المحسوسة، التي ليست عدَمًا على كل حال، سيقال: إنها نتيجة عمل الجزيئات المادية والموجات على ظواهرنا المستقبِلة. هكذا يكون سلَّم (لا) المخفَّض أثر اهتزاز محدَّد للهواء، والأصفر الليموني أثر طول معيَّن لموجة ضوئية، تحدِّده خصائص الانكسار لسطح الليمونة، المتوقفة بدورها على بنية الليمونة الجزيئية وخصائصها الكيميائية. فالسمات الثانوية لها إذَنْ عِلل فعلية، لها أساس في الواقع يمكن البحث عنه وتصوُّره، لكن يستحيل معرفة «كيف يبدو»؛ إذ يستحيل القفز فوق انطباعاتنا الحسية لرؤية كيف تبدو الأشياء في ذاتها ـ ولسبب وجيه أنها في ذاتها لا تظهر، وبالتالي لا تُعرَف.

سيجعل كانط هذه النظرية متطرفة، كيف؟ بتطبيق ما نقوله عن السمات الثانوية على السمات الأولية. سيؤكد كانط أن الخصائص الكمية للأشياء ـ

الامتداد في المكان والحركة المعرِّفة بالنسبة بين المكان والزمان ـ هي بذاتها آثار ذاتية، طرُق تأثُّر، لا تمثل الشيء كما هو في ذاته. في نظره، لا يوجد الزمان والمكان في الأشياء، ليست خصائص جوهرية للواقع؛ بل صور ذهنية قبْلية، مُسقَطة لاحقًا على الأشياء (كما تُنسب الألوان للأشياء). في تلك الحال نجدُ أنفسنا تجاهها في وضعية جهل تام بها. كل ما نعرفه أن الشيء X يؤثر على ذاتيتنا، ويحدث فيها آثار مرتبطة بتكويننا. وبما أن الزمان والمكان تحديدًا ينتميان إلى هذه الآثار الذاتية، وبالإضافة إلى السمات الثانوية نستطيع أن نقول: إننا لا نعرف شيئًا عما هي المواضيع المألوفة لإدراكنا «في ذاتها».

يبدو لنا هذا الطرح قابلًا للنقاش على الأقل وغير معقول أبدًا؛ فكون السمات الثانوية غير ممثِّلة للأشياء كما هي ليس بدهيًّا بالقدْر الذي يدعيه لوك وغاليليه. ماذا نعني حين نقول: إن الأشياء ليست صفراء «في ذاتها»، أو ليست في ذاتها ذات نغمة لا المخفضة؟ إذا كان المقصود أن هذه السمات المحسوسة لا يتم الإحساس بها خلال الفعل حين لا يكون هناك أحد لإدراكها حسيًّا، فهذه بدهية. لا يشعُر الهواء بنغمة لا المخفضة، لكن إذا كان المقصود أن السمات المحسوسة لا توجد إلا في أذهاننا، فهذا قابل للنزاع جدًّا إذا فكرنا في الأمر جيدًا؛ لأنه إذا كانت نغمة لا المخفضة، أو الأصفر الليموني، أو رائحة الفانيلا غير مُدرَكين بذواتهم (افتراض غير معقول)، فهم قابلون للإدراك بذواتهم. حين تسمعون نغمة لا المخفضة وترون الأصفر الليموني، تدركون شيئًا واقعيًّا بالفعل. والمعرفة ليست إلا ذلك الظهور بالفعل للسمات المحسوسة، التي لا توجد في الأشياء، حين لا يكون هناك أحدٌ لإدراكها، إلا بالقوة. سيقاوم اللوكي (نسبة للوك) هنا قليلًا ويقول: «صحيح، لكن ما يوجد بذاته في الأشياء، ليست هي السمات المحسوسة؛ بل الأسباب المادية والجسمانية والموضوعية التي بتأثيرها على ظواهرنا الحسية تُنتج انطباعات لا توجد أبدًا في الأشياء. وبالتالي، فالانطباعات النوعية لا تعلِّمنا شيئًا عن الأشياء في ذاتها».

هذا الاعتراض متماسك، لكنه يخلق معضلةً تسبب الدُوار: كيف نفسِّر

أن تُحدث جسيمات مفتقرة لأية خصائص محسوسة ظهور انطباعات ملوَّنة علينا؛ أي: على مظاهر حسية مفتقرة هي الأخرى لأية خصائص محسوسة؟ كيف لكونٍ فيزيائي كامل، صامت ومفتقر للون والصوت والطعم أن ينتج العالَم المصوَّر الملوَّن عالمَ التجربة المشتركة؟ القول بأن جسيمات مفتقرة للخصائص ومُستمَّدة من الأشياء تحدث الخصائص «في أدمغتنا»؛ يعني: تأخير الصعوبة بخطوة، دون حلِّها بأي شكل من الأشكال؟ فحبسنا للمشكلة في جماجمنا، كما قد يُحبَسُ الشيطان في عُلبة، لا يلغي المشكلة، فالحال في أدمغتنا شأنه شأن الحال خارجه: لا وجود للخصائص، لا وجود إلا للأعصاب والنقلات العصبية الكيميائية والجهود الكهربائية، وأما إنتاج الخصائص فيظل لغزًا مُطلقًا. ما يمثل أوضح ما في تجربتنا وطَعم الحياة نفسها لا يوجد في أي مكان، لنكن واضحين: الفجوة التفسيرية بين التفاعلات التي يصفها الفيزيائي وتصفها الفسيولوجيا العصبية والعالَم الخصائصي للمعرفة الحسية يستحيل تجاوزها، ولا آمال علمية تستطيع تحدي الأسباب المتينة التي تجعلها مستحيلة التجاوز[1]

والحلُّ الوحيد هو وضع أن الخصائص المحسوسة لا تُختزل، وأنها خاصية جوهرية للواقع، ليست وهمًا، ولا أثرًا كليًّا نستطيع اختزاله إلى مكوناته الجزئية. الخصائص موجودة، وارتباطها بما يَدرسه العِلم منتظم بدقة، لكن الأمر يتعلق فعلًا بعلاقة ارتباط، لا بعلاقة سببية تفسيرية. ماذا نستنتج

---

(١) للمزيد حول هذه النقطة التي لا نستطيع التفصيل فيها هنا، انظر:
David CHALMERS, "Facing Up to the Problem of Consciousness" [1995], p. 200-19.

سنكتفي هنا بالتنصيص على الاستدلال الذي يضع لا اختزالية الوعي الحسي لكل تفسير فيزيائي - كيميائي:

١ ـ كل تفسير فيزيوكيميائي يعمل (أ) باختزال البنية الكلية إلى عناصرها الجزئية، باستعمال مبدأ السببية التكوينية و(ب) بتحديد الدور السببي للبنيات المذكورة.

٢ ـ إلا أن الخصائص الحسية لا تُختزل إلى عناصرها الجزئية أو إلى أدوار سببية (اللون الأصفر وثيق الصلة بطول موجة الفوتون، لكن اللون لا يُفسَّر بهذا الطول ولا يُختزل إليه؛ وأيضًا، لا يلعب أي دور سببي، بوصفه لونًا أصفر، أكبر من الإعدادات العصبية المرتبطة به).

٣ ـ وبالتالي فالخصائص المحسوسة لا تقبل التفسير بالعلم الفيزيوكيميائي.

إذن؟ نستنتج التالي ببساطة: تنتمي السمات، بما في ذلك السمات الثانوية، للواقع، وليست أوهامًا. هي مظهر من مظاهر الواقع يتجاهله العلم أصالةً، غير أنه من الضروري وضعُه إذا لم نُرِد افتراض التوليد المعجِز (أي: من فراغ) للخصائص المحسوسة لدماغنا. ليس سخيفًا افتراض إمكانية ظِهورها بشكل مختلف لو كان جهازنا الحسي مختلفًا، لكن المهم أن تظهر. المعرفة بطبيعتها تصوُّرٌ للأشياء المبنية على أساس أثرها فينا؛ وبالتالي، إذا طلبنا معرفة مستقلة عن أثر الأشياء فينا، فنحن نحلم بما لا يوجد، ونطلب المستحيل. وهو تعبير آخر للقول بأنه لا معرفة إلا المعرفة الترابطية؛ وبالتالي يكون الافتراض الأكثر اقتصادًا افتراضُ أن الأشياء تظهر كما ينبغي لها أن تظهر، إذ إن الطبيعة هي ما هي عليه. تنتمي الذات العارفة نفسها إلى الطبيعة، ولا تطفو فوقها كما لو كانت عينًا خفية؛ ولكون المعرفة الحسية مرتبطة بالذات العارفة، فهي تتعلق أيضًا بتكوين البيئة نفسها، والتي تملك سماتها الحسية ميزة جوهرية.

والخلاصة: أن الخصائص الحسية هي ظهور العالَم نفسه، ويفعِّلها التقاء الذات العارفة بالأشياء، وأنها ما كانت لتُختزل إلا إلى نفسها، حتى وإن كان لها أساس فيزيائي كيميائي يعرفه العِلم. فالحواس بناءً على هذا معصومة، من جهة أن الأشياء تظهر دومًا كما ينبغي لها أن تظهر: أثر الأشياء فينا لا يكون «خاطئًا» أبدًا؛ إذ إن فكرة التوافق لا تطبيق لها على هذا المستوى (بما أن العوامل عداها متساوية، يكون من غير المعقول السعي للتحقق من أن ما هو أزرق أزرق بالفعل؛ إذ يستحيل الخروج من أعيننا لرؤية الأشياء في ذاتها. افترضنا ثبات العوامل الأخرى؛ لأننا نستطيع بالطبع تنويع شروط الإضاءة والقول مثلًا بأن ما كنت اسميه أزرق لم يكن كذلك حين أنظر له تحت مصباح شارع أصفر، وذلك بالرجوع إلى شروط الإضاءة النموذجية التي هي المعيار الموضوعي لتعريف لون الأشياء. قد أقول: «انظر، سيارتك خضراء»، بينما هي في الواقع «زرقاء» في شروط الإضاءة النموذجية، لكن داخل شروط إضاءة معينة؛ فإن فكرة توافق انطباع ملوَّن مع لون الشيء في ذاته لا معنى لها).

فشروط الحديث عن التحقق، والتوافق وبالتالي عن الخطأ المحتمل أو الخدعة، هي ببساطة غير متوافرة. والخلاصة: الخصائص المحسوسة موجودة وحواسنا لا تخدعنا بخصوصها.

هذه التأملات القليلة نبهتنا إلى خطر خطأ منطقي يهدد نظرية المعرفة. يتمثل هنا الخطأ في القول بأننا إذا كنا نعرف الأشياء بأثرها فينا، فنحن لا نعرفها كما هي في ذاتها. وهذا خطأ، إذ لا توجد طريقة أخرى لمعرفة الشيء إلا بالتأثر به؛ وبالتالي تكوين تصوُّر عنه. المعرفة البشرية علاقة، فمن الطبيعي أن تنبني على أثر الأشياء علينا. وإذا أمكن أن يتعلق هذا الأثر بتكويننا فمن المعقول اعتبار أن الطبيعة كليَّة متجانسة: لا تطفو الذات العارفة فوق العالم؛ بل تنتمي إليه؛ وبالتالي، لا يمكن ألا يرتبط تكوينها بتكوين ما تبقى من الطبيعة. وهكذا إذا كانت الذات العارفة ممتدة في المكان ومتغيرة في الزمان، فلا سبب حقيقيًّا للاعتقاد أن الأشياء ليست كذلك هي الأخرى. فـ«الفلتر» الذي تمثله الذات العارفة ليس ذا طبيعة مختلفة عما يُفترض به تصفيته، كما قال ليبنيز:

> نحن غريزيون، إن صح التعبير، بالنسبة لأنفسنا. وبما أننا كائنات، فالكينونة غريزية فينا، ومعرفة الكينونة مُغلَّفة في معرفتنا بأنفسنا[١]

> إذا كانت المعرفة بالتالي مرتبطة بالذات العارفة، فتجب الإشارة إلى أن معرفة الواقع في تلك الحالة مرتبطة بالواقع نفسه، وهو تعبير آخر للقول بأنها مطلقة. في الذات العارفة، يصل الواقع بسهولة إلى الوعي بالذات؛ أي: أنه يُسمح له بالظهور.

تفسير أكثر مصداقية

كيف لأشياء مفتقرة لأي محدِّد زماني ومكاني أن تنتظم حسب الزمان والمكان في ذاتيتنا[٢]؟ ما هي الاختلافات من النوع اللازماني واللامكاني بين

---

(١) Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [1765], I, 3, = 3.

(٢) للاطلاع على بعض التأملات حول هذه النقطة انظر:

A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et les caractères de la critique philosophique* = [1851], chap. X, = 162.

الأشياء التي قد تفسِّر الاختلافات المكانية والزمانية بين الظواهر؟ من الواضح أن الزمان النفسي ـ الزمن المَعيش، المرهون بالذاكرة ـ لا يوجد في الأشياء؛ بل في ذاتيتنا فقط، لكن هذا لا يُجيز لكانط الاستنتاج بأن الأشياء توجد خارج أية زمانية؛ إذ إن الزمانية الذاتية نفسها مبنية على الزمانية الموضوعية للعالم، الذي لا يمثل بالطبع مُدةً مَعيشة مخزنة في الذاكرة باستمرار (ما يمكن أن نسميه الزمان بالفعل)؛ بل يمثل ترتيب الأسبقية والتأخير بين الظواهر، بمرور مستمر بين اللاكينونة إلى الكينونة أو بين الكينونة إلى اللاكينونة (ما يمكن أن نسميه الزمان بالقوة). الزمان ليس إلا قياسًا لهذا التغيير المستمر، حسب السابق واللاحق[1]

حتى وإن كان صحيحًا أن الأشياء لا تُعدُّ حسب السابق واللاحق إلا عبر ذهن إنسان، فهي قابلة للتعداد جدًّا في ذاتها[2] فالمصير واقع موضوعي، وإنكار أن الزمان بالفعل ينبني على الزمان بالقوة للأشياء في ذاتها، هو ادعاء أن هذه الأخيرة ليست خاضعة للتغيير. لكن كيف نفهم أن تتمظهر لنا أشياء بذاتها غيرُ خاضعة للتغيير، في صورة وقائع متغيرة؟ هذا ببساطة لا معنى له. ربما يتهمنا الكانطيون بالافتقار إلى الدقة وبالعمى المتسامي، لكن نود لو يبينون لنا كيف أن قطعة سكر بوصفها شيئًا في ذاتها، ثابتًا ولا مكانيًّا، تستطيع التمظهر لنا؛ كظاهرة في شكل مكعب يذوب بسرعة معينة في كوب ماء؟ لا شك أن الأبسط افتراض أن قطعة السكر ـ شأنها شأننا

= «أية صدفة مدهشة تتوالى بفضلها الظواهر التي تصلنا معرفتها، تبعًا لقواعد بسيطة، تستلزم وجود الزمان والمكان؟ قانون نيوتن مثلاً، الذي يفسر جيدًا جدًّا الظواهر الفلكية، يستلزم، خارج الذهن البشري، وجود الزمان والمكان والعلاقات الهندسية. كيف نستطيع الإقرار بأن ظواهر فلكية، مستقلة بوضوح عن قوانين وصور الذكاء البشري، تنتظم بطريقة بسيطة ومنتظمة، في نسق من المفترض ألا يعني شيئًا خارج أذهاننا؛ لأن حجر الزاوية لهذا النسق يفترض أنه فعل فكري بشري، نُقِل إلى العالم خطأ؟».

(1) هو التعريف الذي وضعه أرسطو في كتابه *Physique*liv. IV, 219b1. لم يوضع خير من ذلك التعريف منذ ذلك الحين.

(2) ARISTOTE, *Physique*, liv. IV, 223a16: «لا زمان بالفعل دون روح، لكن لا زمان بالقوة دون تعاقب موضوعي في الأشياء».

نحن كوقائع ذات بعد معين ـ تقع في الزمان والمكان لكونه خاضعًا للتغيير، وأن إحدى هاتين الواقعتين ـ الذهن البشري المجسَّد ـ قادرة على إدراك الأخرى، عبر الإدراك الداخلي لمدتها الخاصة. فلنرسم مجمل عملية المعرفة من جديد بالتركيز على الزمان والمكان: ينعكس الامتداد المكاني والزمانية الموضوعية للأشياء في هذا الشيء الخاص جدًّا المتمثل في الذاتية المجهزة بوعي؛ يكتسبان حينها وضعية الزمان والمدة الـمَعيشين (مع الشعور بالـ«ها هنا» والآن، اللذين لا يوجدان في الأشياء حقًّا).

ثم، وعبر عملية تجريد فكرية، يكوِّن الذهن البشري «زمان العلم ومكانه»، تلك الأوساط المتجانسة والمتناظرة التي يُطبقها العلم على الواقع على طريقة الشِّباك. وفوق ذلك كله يُنفذ العلم عملياته الرياضية. وإذا كان مكان العلم المريَّض ينطبق إلى هذه الدرجة على الواقع، فلا يرجع ذلك إلى لغزٍ لا حل له، أو إلى «اتساق مُعدٍّ سلفًا»؛ بل لأنه قبل كل شيء نابع منه في الأصل. لكننا إذا فصلنا هذين التجريدين ـ زمان العلم ومكانه المتخيَّلين ـ عن عملية تكوُّنهما المتجذرة في إدراك المكان الملموس، فلا شك أننا نستطيع الخلوص إلى أن الزمان والمكان صورتان قبْليتان، لا توجدان في الأشياء؛ بل توجدان في الذاتية فقط، التي تطبقهما على واقع لا تواصل له معهما، ويوجد كالمعجزة في ألفةٍ مع هذه الأطر القادمة من مكان آخر. وهذا للأسف ما يؤكده كانط في نقد العقل المحض. والأخطر، أنه على هذا الأساس، الهش في أفضل أحواله، يبني نظريته السببية. تهمنا هذه النقطة لأن النظرية الكانطية للسببية هي بالضبط ما يقطع طريق اللاهوتية العقلانية. هكذا يعمل كانط على إثبات أن فئة السببية، التي تسمح لنا بالانتقال إلى الأعلى، من الأثر إلى سببه، لا صلاحية لها إلا داخل مجال الظواهر الزمكانية، ومن غير المشروع إذن الاستناد إليها للصعود إلى سبب أول: نستطيع البحث عن علل في العالَم، لا عن علة العالَم.

السببية، أو كيف نتخلص منها؟

فكرة العلاقة السببية حسب كانط لا تطبيق لها في الزمان، في شكل

قاعدة تعاقب بين الظواهر (كل ما يحدث يفترض شيئًا سابقًا له، حسب قاعدة ما)، إلا أننا إذا تذكرنا كيف يرى كانط الزمان، يستلزم ذلك أن علاقة السبب بأثره تتعلق بالمواضيع بوصفها ظواهر،لا بوصفها أشياء في ذاتها؛ لأن المواضيع من هذه الجهة ليست في الزمان، وليس من المحتمل تطبيق قاعدة تعاقب عليها. في النهاية، لا شيء غريب في هذا الأمر؛ لأن المواضيع بوصفها أشياء في ذاتها، خارجة عن الزمان والمكان في الوقت ذاته، وينبغي أن تُعفى من أي تغيير. إلا أن مبدأ السببية، وبالأخص مبدأ السببية الفعالة، يظهر ببساطة، ومن غير تطبيق على عالَم مأهول بالوحدات الثابتة اللازمانية والمفتقرة للأبعاد، حيث لا يحدث شيء فيه بطبيعته. ومن عدم قابلية تطبيق مبدأ السببية (كل ما يحدث لسبب) على الأشياء بذاتها، يستنتج كانط أن البحث السببي الوحيد المقبول هو ذاك المتعلق بالظواهر الزمكانية؛ وإنَّ بحثًا كهذا لن يبلغ، أصالةً ولا عن طريق الاستدلال، إلى سبب أول، ناهيك عن سبب أول «متخطٍّ للحسِّ» ـ أي: خارج الزمان وخارج المكان. لسببين اثنين:

١ ـ على المستوى الظاهراتي، يجب أن نعود في الزمان إلى اللانهاية من غير أن يكون بإمكاننا التوقف أبدًا عند سبب أول، وحتى بافتراض تمكننا من ذلك، فلن يخبرنا ذلك شيئًا عما هو عليه هذا السبب في ذاته.

٢ ـ بما أن صنف السببية لا استعمال له خارج فكرة التعاقب المقنَّن بين ظاهرتين متجانستين (مواضيع اختبار ممكنة)؛ فمن الواضح أنه لن يؤول إلى واقع لازماني وغير قابل للإدراك الحسي. نجد أنفسنا مسجونين إذن في عالم الظواهر؛ اعتراضًا على هذا الطرح نقول الآتي: بما أن الروابط الزمانية والمكانية بين الأشياء حقيقية كما بيّنّاه أعلاه، فلا سبب يدفعنا للشك في أن الروابط السببية حقيقية أيضًا. ما قلناه أعلاه بخصوص الزمان والمكان يبقى صالحًا أيضًا مع المفاهيم مثل السببية، وهذا بالفعل عملية تجريد طويلة. انتهى الذكاء البشري إلى أن يستخلص من التجربة مفهومَ السببية المحض، بوصفه «قاعدة تعاقب الظواهر في الزمان»؛ أي: بوصفه «قانونًا». إذا فصلنا هذا التصور المجرَّد جدًّا، الذي هو بمثابة البنية القبلية للعقل العلمي، عن منبعه

الملموس الذي هو اختبار السببية، قد نصل إلى التفكير بأن السببية فكرة بشرية، لا تتعلق بالأشياء في ذاتها، وتجد نفسها مطبقة على الواقع، دون تداعيات على الأشياء في ذاتها، لكننا سنكون مخطئين. تعود جذور مفهوم السبب في الأصل إلى اختبارنا الشخصي للسببية الموضوعية للعالم. ليس أفق تطلعات السببية موجودًا إلا لتوجيه البحث عن الأسباب التي هي أسباب في ذاتها حقًّا. وتشهد على ذلك الصعوبة الشديدة للبحث عن العمليات السببية في الطبيعة وتتبّعها. حين نقر بأن الزمان والمكان موجودان، يبدو بدهيًّا أننا نعرف الأشياء في ذاتها، نعرفها جزئيًّا وبشكل سيئ، ومن زاوية محدَّدة، لكننا نعرفها. لنا الحق إذن في أن نقول بأن هناك سببية في الأشياء. والعلاقات السببية التي نكتشفها تتعلق حقًّا بالأشياء، وليس فقط بممثلتها البديلة: الظواهر. آن لـ«النظر المزدوج» الكانطي أن يتوقف.

تدمير الكانطية لذاتها

في النهاية، كانط نفسه لم يكن حازمًا في مبادئه؛ فقد أقرَّ، في نظريته نفسها، بمسائل تتناقض معه. ذلك ما نستطيع وصفه بالتدمير الذاتي للكانطية. فلنأخذ الطرح القائل بأن علاقة السببية لا تطبيق لها إلا في صورة تعاقب مقنَّن بين ظاهرتين زمكانيتين متجانستين. فيما يخص النقطة الأولى: يمكن أن نقابلها مع الآتي: علاقة السببية تعني أولًا التبعية، لا التعاقب الذي ليس إلا مؤشرًا عليها، ومؤشرًا غير موثوق دائمًا في نهاية المطاف. يمكن أن تتحقق هذه التبعية من غير تعاقب؛ بل في ظل التزامن. يكفي أن يكون وجود أحدهما غير قابل للتصور من غير وجود الآخر، ويكون وجود الآخر ممكن التصوُّر دون وجود الأول (في حالة السببية الحتمية، لا نستطيع فعلًا تبيُّن وجود السبب دون ملاحظة وجود الأثر. لكن هذا لا يعني أن الأثر هو علة وجود السبب)؛ فعلاقة السببية بالزمان ليست ضرورية وجوبًا البتة[1] أما

---

(١) أولى كانط نفسه اهتمامًا بالأمر، في مرور خاطف في نقد العقل المحض (Deuxième analogie de l'expérience, p. 191) حين ذكر حالات مختلفة من التزامن بين السبب والأثر. لكنه مع ذلك يستنتج في =

بخصوص النقطة الثانية؛ أي: التجانس الصارم بين أطراف العلاقة السببية، فسنلاحظ أن كانط يتناقض مع نفسه، ويثبت خطأ نظريته بنفسه. فبينما تملك العلاقة سبب ـ أثر سُمعةَ كونها لا تطبَّق في سلسلة الظواهر، يضطر كانط إلى الإقرار بأن الأشياء في ذاتها هي السبب وراء الظواهر؛ بل يكتب ذلك دون حرج[1] فهو يقر إذن بأن الوقائع اللازمانية واللامكانية هي سبب التمظهرات التي تسجلُّها ذاتيتنا، والتي تنكسر عبر مَوْشورِ الزمان والمكان. من الممكن جدًّا إذَنْ، في نظرية كانط نفسه، أن يكون كائنٌ لا ظاهراتي سببًا في سلسلة كاملة من الظواهر، دون أن يرتبط بها برابط تتابع زماني. فالحظر الكانطي للميتافيزيقا لا أساس له إذَنْ. لكنَّ هناك تناقضًا أكثر وضوحًا من ذلك في فكر كانط. يؤكد كانط، دافعًا ثمن تأكيده من تشويهه لمبدئه القائل بأن علاقة السببية لا معنى لها خارج تطبيقها على التوالي المُقنَّن للظواهر، بأن كلَّ حدث مُعطًى (الفعل الإنساني بالأخص) يمكن أن يكون له بوصفه ظاهرة، علَّة سابقة في الزمان، التي بمُقتضاها يحدُث، وذلك حسب حتمية الطبيعة؛ بل يمكن أن يكون له بوصفه شيئًا في ذاته، علَّة حرَّة متخطية للحس، غير خاضعة لحتمية الطبيعة؛ بل هذا في نظر كانط هو الفائدة كلُّها لتمييزه بين الشيء في ذاته، وبين الظاهرة: أي القدرة على التوفيق بين الحتمية والحرية. وبالمثل، يتفق كانط مع فكرة أن يكون للكون بأكمله، كسلسلة غير محدَّدة من الظواهر في التجربة، وبوصفه شيئًا في ذاته، علَّة لازمانية؛ أي: الإلٰه.

= النهاية أن «التعاقب هو بدون منازع المميِّز الإمبريقي الوحيد للأثر بالنسبة لسببية العلة»، والأمر صحيح بالفعل في العالم الطبيعي.

(١) لا يتردد كانط في الحديث عن الشيء في ذاته بوصفه «سببًا غير حسي» للتصورات الظاهراتية؛ هذا السبب «لا نستطيع إدراكه حدسيًّا كموضوع؛ لأن موضوعًا كهذا لا ينبغي له أن يُتصور لا في الزمان ولا في المكان اللذين هما شرطي تصوُّرنا لأي حدس» (كانط، نقد العقل المحض، «الدياليكتيكا المتسامية» «المثالية المتسامية كمفتاح لحلِّ الدياليكتيك الكسمولوجي»). بالتأكيد على واقعية الشيء في ذاته، يناقض كانط مبدأه الخاص مباشرة، المبدأ الذي وُضِع بوصفه مقيِّدًا بشكل مطلق، والقائل بأن ما هو «واقع هو ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة» (المصدر نفسه، المسلَّمة الثانية للفكر الإمبريقي عمومًا).

الأمر عند كانط عبارة عن احتمال، ويعمل على تفنيد إمكانية إثبات حقيقة هذه الفرضية. ويَدَعُ للإيمان وحده مسؤولية وضع وجود مثل هذه العلَّة. لكن هنا بالذات نعثر على نقطة ضعف درع كونبيغسبرغ: لأن كانط نفسه يعترف بأن الظواهر يجب أن تكون لها أسباب، وهو ما يعادل استنباط وجود علَّة متخطية للحسِّ من ظاهرة حسِّية، انطلاقًا من التجربة. في هذه الحالة، والتي ليست مجرَّد تفصيل مُهمَل، لا يقتصر كانط على التفكير في وجودٍ مُحتمل لأساسٍ للظواهر: بل يضعه واجبَ الوجود. وبتعبير آخر، يفعل ما يمنعه في مواضع أخرى. وهنا إذَنْ سؤال بسيط جدًّا: لم لا يكون هذا النهج، المعادل للبحث عن سبب كافٍ للظاهراتية في علَّة متخطية للحسِّ، قابلًا للتطبيق على الكون بأكمله؟ وكما كان يقول جاكوبي: لا نستطيع ولوج الكانطية إلا بالشيء في ذاته، لكننا ما إن نقرُّ بالأمر حتى نكون مضطَّرين للخروج منها[1]!

لختم الكلام عن مبدأ السببية، نستطيع اختصار الأمر بهذا الشكل: لا يُختزل مفهوم السبب في الظروف الملموسة لاكتسابه؛ أي: في التعاقب بين الظواهر الزمكانية المتجانسة. فالذكاء قادر على أن يستخلص من كلِّ هذا الزبد، تصوُّرًا لعلاقة أوسع، تحتمل استعمالًا تناظريًّا بين وحدات ليست زمكانية بالضرورة: علاقة تبعيةٍ وجوديةٍ لا تماثلية. وخلافًا لما يؤكده كانط، لا يفرض علينا استعمال مفهوم السببية للبحث عن علَّة للكون، الوصولَ إلى كائن من نفس نوع الأثر نفسه الذي انطلقنا منه. لا ينفعنا مبدأ السببية إلا في

---

(1) Friedrich H. JACOBI, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme* [1787], p. 336 التناقضات الداخلية الرئيسية للكانطية حسب جاكوبي هي الآتية:

١ ـ توجد أشياء في ذاتها (أطروحة كانط).

٢ ـ الأشياء في ذاتها لا تُعرف (أطروحة كانط).

٣ ـ إذن إما أن [١] صحيحة و[٢] خاطئة؛ أو أن [٢] صحيحة و[١] غير قابلة للإثبات.

١ ـ لا صلاحية لصنف السببية إلا بين الظواهر (أطروحة كانط).

٢ ـ إلا أن الأشياء في ذاتها هي سبب الظواهر (أطروحة كانط).

٣ ـ إذن إما أن [١] صحيحة و[٢] خاطئة، وإما أن [٢] صحيحة و[١] خاطئة.

المطالبة بعلَّة، بحكم ما نُدركه تجريبيًّا من الكون، ولا ينفعنا مطلقًا في التحديد المُسبق لما ينبغي أن تكون عليه هذه العلَّة في ذاتها. توجد معايير تسمح بتحديد ما إذا كان كائن ما لا يوجد في ذاته (وصمة العَرَضية) وأنه ينبغي وجود سبب له، لكن ذلك لا يعطي حُكمًا مُسبقًا لطبيعة ذلك السبب.

الطبيعة الإيديولوجية أصالةً للمذهب الكانطي

تثير مطالعة نقد العقل المحض سؤالين: لماذا وضع كانط مذهبًا شاذًّا لهذه الدرجة، ولماذا عرف كل هذا النجاح؟ أطروحتنا أن السؤال الأول غير مستقل عن جواب الثاني. ما دفع كانط إلى تطوير هذه النظرية هو الشعور بالرضا الذي تمنحه؛ إذ إن ما يصنع إغراء الكانطية، ليست استدلالاته ولا توصيفاته؛ بل استنتاجاته. قلَّة من الناس هي التي تدَّعي فهم الأولى، ولسبب بسيط: أنها غير مفهومة. لكن استنتاجاته تُسعدنا؛ لأنها ذات فائدة تطبيقية إيديولوجية كبيرة. إذ تسمح بالتوفيق بين الكثير من الأشياء المهمة، بطريقة سهلة جدًّا: الحتمية والحرية، الطبيعة والأخلاق، العلم والعقيدة الدينية. وتُعفينا عَرَضًا من تخصيص ساعات طويلة للميتافيزيقا، بافتراض أنه يكفي تطبيق «الحلِّ الحرِج» لحلِّ كلِّ المسائل التي تشغل الفلاسفة منذ قرون. حلٌّ شعبي بقدر ما هو خطابي فقط، مُتاحٌ للجميع، شريطة تعلُّم بعض المُفردات، ولُعبتيْ خفَّة ضروريتين لإنجاز عرض مسرحي كانطي ناجح. تسمح فائدة خدماتها بالغفلة عن صعوبة تصديق الأطروحات التي يستند إليها. ألَّا يوجد الزمان والمكان في الأشياء، أن تكون السببية صنفًا أُطبِق على الواقع، هذه أمور يصعب الإقرار بها، لكن ما إن تبتلع هذا الجزء: فما أسهل ما تصير عليه الفلسفة بعده! فلنأخذ المسألة التالية: كيف نثبت الحرية الإنسانية إذا كان كلُّ ما يحدُث يحدُث، كما يخبرنا العلم، بمقتضى الحتمية الشديدة لقوانين الطبيعة؟ الحلُّ عند الكانطية: يكفي تطبيق التمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها: يكون فعل المُجرم، بوصفه ظاهرة، مُحدَّدًا تمامًا، لكنه فعلٌ حرٌّ بوصفه شيئًا في ذاته، وهكذا. . ها قد صار التساؤل عن الحدود المحتملة للحتمية في

الطبيعة أسهل، وكذا التساؤل عن احتمال إدراج مبدأ لامادِّي مُعفًى من الحتمية في الواقع الفيزيائي، أو عن المعنى الذي قد نمنحه لمفهوم الحريَّة إذا تبيَّن أنَّ كلَّ شيء مُحدَّد حقًّا. ومن المفارقات أن هذا ما حقق نجاح مؤلِّف يصعب فهمه لهذه الدرجة = السهولة.

حصيلة: كانط في ضوء نظرية المغالطات الكلاسيكية

يمكن أن نلخِّص المسار الاستدلالي لنقد العقل المحض في بعض المغالطات المعروفة، المُفهرسة في كتيِّبات المنطق والبلاغة المدرسية. سنميِّز بين استدلالين رئيسَيْن: المأزق المُفتعل والتوسل بالنتيجة. المأزق المُفتعل هو أسلوب بلاغي يتم إجبارك فيه على الاختيار بين خيارَيْن، بينما يوجد في الواقع أكثر من اثنين. ويتمثل التوسل النتيجة في الإرغام على تبنِّي قضية، لا لذاتها؛ بل لأجل النتائج التي تستلزمها.

والمأزق المُفتعل الكانطي هو كالتالي:

إمَّا أنَّ الصور والمفاهيم بنياتٌ قبلية في العقل البشري (أطروحة المثالية المتسامية)، والعلم له أساس يستند إليه.

وإمَّا أنَّ الصور والمفاهيم مُكتسبات من التجربة، والعِلم لا أساس له.

نؤكد أن هذا مأزق مُفتعل لوجود حلٍّ ثالث: من الممكن جدًّا تأسيس العلم دون اعتناق المثالية المتسامية. بشرط ألا نقبل بالافتراض المُسبق الإمبريقي الذي أقرَّه كانط، والذي يقود تفكيره كلَّه من أوَّله إلى آخره؛ أي: إلى أن التجربة ليست مصدرًا لمفاهيم وصور شمولية وضرورية، وتلك هي النقطة الرئيسية، منبع المسعى الكانطي بأكمله. هذا الافتراض المُسبق غير المدروس موروثٌ عن إمبريقية هيوم، القائلة بكون التجربة غبارًا لا صورة له، ولا يسلِّم إلا معطيات خاصة وطارئة. حسب تصوُّر كهذا عن التجربة لا يمكن أن توجد حقائق شمولية وضرورية إلا في العلوم الصورية الخالصة، مثل المنطق والرياضيات. بتعبير آخر، لا يمكن أن توجد إلا في الأحكام التحليلية، أما التوليفات فطارئة وخاصة وجوبًا. آنذاك يكون ادعاء أحكام

العلم الطبيعي إصدارها لحقائق شمولية وضرورية ادعاءً لا أساس له. يقبل هيوم هذه النتيجة من غير أن يرتجف، لكن كانط يرفضها. لا حلَّ له آنذاك لإنقاذ شرعية مزاعمه العلمية إلا الآتي: التأكيد على أن المعرفة ليست هي التي تنتظم مع الأشياء؛ بل الأشياء هي التي تنتظم مع البنية القبْلية لعقلنا. هكذا تكون السببية مثلًا قاعدة شمولية وضرورية. بعد أن يضع كانط هذا المأزق المُفتعل، لنلاحظ كيف سيقوم بالاستدلال لحسم القضية: يستعمل بعدئذ التوسُّل بالنتيجة (*argumentum ad consequentiam*)، وبالأخص صورته الخاصة المسمَّاة بالتوسل بالخوف (*argumentum ad metum*)؛ فالاستدلال غير المباشر من الخاصيات المميزة للكانطية، ويتمثل في تبرير الأطروحات، لا عن طريق استدلالات مُرغِمة في علاقة مباشرة مع الشيء نفسه؛ بل عبر المنافع التي تمنحها الأطروحات بسماحها بإنقاذ أو ضمان أطروحات أخرى تُعدُّ صحيحة بالتسليم لها أو بالمصادرة على المطلوب. يجب أن تكون المثالية المتسامية صحيحة، وإلا فلن يكون للعلم أساس. لكن يلزم أن يكون للعِلم أساس! وهذا في عمقه هو الاستدلال العريق المشهور: الآلهة لا شك موجودة، وإلا فماذا سنقول لكل هؤلاء المصلِّين أمام مَحارب الكنيسة؟ هذا التكتيك المضحك، يضربه كانط في اثنين، ويضيف له حبَّة دراما بتنقُّله على أرض الأخلاق: لا يكفُّ بالفعل عن تكرار أنه في المثالية المتسامية، تصير الحرية مستحيلة (يؤكد أنه إذا كانت الأشياء في ذاتها توجد في الزمان، فستكون كلها خاضعة لقانون السببية، وبالتالي إلى الحتمية الشمولية للطبيعة). هذه هي النسخة الاخلاقية من المأزق المُفتعل السابق:

إما أنَّ المثالية المتسامية صحيحة، وأن الحرية ممكنة.

وإما أنَّ المثالية المتسامية خاطئة، وأن الحرية مستحيلة، والأخلاق لا معنى لها (شأنها شأن الدين، والجزاء على الأتعاب).

لحسم هذه النسخة الأخلاقية من المأزق المزدوج، يستعمل كانط التوسل بالخوف بإفراط. هكذا يكتب في نقد العقل المحض قائلًا: «إذا أقررنا

بمثالية الزمان والمكان، فلا تبقى إلا السبينوزية»[١] هذا ما يُفترض به أن يرهبنا ويرمينا في الأحضان المُطمئنة للمثالية المتسامية. صحيح أننا سنفقد كثيرًا من المميزات التي يستمتع كانط بوصفها، كما يصف البائع في المعرض الميزات المدهشة لأداته المعجِزة: تسمح المثالية المتسامية بالتوفيق بين الحتمية (*salva scientia!*) والحرية البشرية (*Àsalva ethica*)، وهو ما يُسعد كانط لأبعد مدى، بدرجة ليست أقلَّ من سعادة طلبة الفلسفة الذين يملكون بهذا سبيل النجاح في الجزء الثالث من أطروحاتهم، دونما إتعاب عقولهم. وهو ما نستطيع تسميته بالتوسل بالمنفعة (*argumentum ad* commoditatem). بفضل المثالية المتسامية لكانط، نستطيع أن نقول أشياء متناقضة من غير حرج، ونبدو في الوقت ذاته كأننا نطبق تمييزات فلسفية دقيقة. أليس هذا هو المَثل الأعلى لكل أطروحة؛ أي: ندعم شيئًا في جزئها الأول، ثم نقيضها في الثاني، ونظهر قوتنا في التوفيق بينهما بأعجوبة في الجزء الثالث؟ يفخر كانط علينا مباشرة ويتباهى بمزايا مذهبه بهذا الخصوص:

> فلنفترض الآن أن هذا التمييز بين الأشياء والظواهر الذي صنعه بالضرورة نقدنا لم يقع، حينها سيمتد مبدأ السببية، وبالتالي الآلية الطبيعية لتحديد الأشياء، إلى كل الأشياء المُدركة كأسباب فعَّالة. وبالتالي، ولمجرد وجود الروح البشرية مثلًا، لن أستطيع أن أقول: إن إرادتها حرَّة وإنها في الوقت ذاته خاضعة للضرورة الفيزيائية؛ أي: أنها غير حرة، دون أن أسقط في تناقض صارخ، إذ إنني في كلتا العبارتين، قصدت الروح بنفس المعنى؛ أي: كشيء في ذاته، وإنَّني من غير نقد مُسبَق لا أستطيع أن أعتبرها بمعنى آخر[٢]

هذا سيكون محرجًا بالفعل، لكن لحسن الحظ، وبفضل التمييز بين الظواهر/الأشياء في ذاتها، نستطيع الآن حلَّ أعسر المسائل من غير جهد

---

(١) كانط، نقد العقل المحض [١٧٨٨]، الفصل الأول، فحص نقدي.

(٢) المصدر السابق، مقدمة الطبعة الثانية [١٧٨٧]. نحن من قام بالتسطير على العبارات المسطرة.

فلسفي مذكور؛ بل حتى من غير تفكير. نستطيع بذلك أن نؤكد على التالي دون أن يرفَّ لنا جفن:

لو كان بالإمكان الولوج لطريقة تفكير شخص بشكل عميق، كما تكشفها الأفعال الداخلية كما الأفعال الخارجية، لدرجة معرفة دوافع تلك الطريقة كلِّها، حتى أضعفها، وكان بالإمكان في نفس الوقت معرفة كل المناسبات الخارجية التي قد تؤثر عليها، سنكون قادرين على حساب التصرُّف المستقبلي لهذا الإنسان بنفس اليقين الذي نحسب به كسوف القمر أو الشمس، مع استمرارنا في القول بأن الإنسان حرٌّ. بالفعل، إذا كنَّا نملك وجهة نظر أخرى؛ أي: كنَّا قادرين على الحدس الفكري بخصوص هذا الموضوع تحديدًا، فسنرى أن سلسلة الظواهر هذه كلَّها ـ وبالنسبة لكلِّ ما لا يمكنه أن يتعلَّق إلا بالقانون الأخلاقي ـ مرهونة بتلقائية الذات كشيء في ذاته، ولا نستطيع أبدًا تفسير تحديده بشكل فيزيائي[1]

أن يسمح التمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته بدعم مثل هذه العبارات، فهذا لا شك فيه. المشكلة أن يجد فيها نفسِها دحضَهُ بالخُلف[2] لكننا لم ننته من كانط تمامًا بعد. نوَّد أيضًا أن نِنظر فيما كان يمثِّل، في فكر هذا الفيلسوف البروسي، الحجة الأقوى لصالح هذا النسق؛ أي: التناقضات التي يُفترض أن يتخبط فيها العقل حين لا يتبنى هذا التمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته. وهو موضوع الباب الآتي.

---

(١) المصدر السابق. ص. ١٣٦. نحن من قام بالتسطير.

(٢) من المُضحك، أن كانطيًا مثل ألكسيس فيلونينكو سيتراجع مشمئزًا أمام النص الذي ذكرناه، لكن موقفه هذا سيظل غير ذي أهمية لكونه كانطيًا. إذا أردنا رفض هذا الاستنتاج، ينبغي رفض الكانطية؛ لأنها تستخلص نتائجها منه. انظر: أ. فيلونينكو، **A. PHILOLENKO**, *L'Oeuvre de Kant*, **t. 2 [1972], p. 144**: «هذا النص المرفوض مرعب للمذهب الكانطي في الحرية ـ يقشعر بدن المرء منه».

الباب الثاني

نقد متناقضات العقل المحض

في نظر كانط، ليس الميتافيزيقيون هم الذين يتناقضون مع أنفسهم؛ بل العقل نفسه حين يشتغل بالميتافيزيقا[(١)] تمثِّل هذه التناقضات المدمِّرة في نظره الدليلَ على كون الميتافيزيقا مسعًى ميؤوسًا منه، «شغفٌ دوغمائي مجنونٌ بالعلم». وضع كانط بذلك لائحةً بالأطروحات ونقيضاتها التي يُثبتها الفلاسفة، في نظره، واحدة تلو الأخرى وبدقة عالية، دون التمكُّن أبدًا من البتِّ فيها. هذا ما يسمِّيه «تناقض» العقل المحض. لنترك له الكلمة: «هذا التناقض الذي يجد أساسه في طبيعة العقل البشري، الحتمي إذَنْ واللانهائي، يشمل الأطروحات الأربع التالية ونقيضاتها:

١ ـ أطروحة: باعتبار الزمان والمكان = للعالَم بداية

نقيضة: باعتبار الزمان والمكان = العالم لامتناهٍ

٢ ـ أطروحة: العالَم كلُّه مكوَّن مما هو بسيط

نقيضة: لا شيء بسيط، كلُّ شيء مُركَّب

٣ ـ أطروحة: هناك أسباب في العالَم نتيجة وجود الحرية

نقيضة: لا وجود للحرية، كل شيء تحدِّده قوانين الطبيعة

٤ ـ أطروحة: في سلسلة أسباب العالم، هناك كائن ضروري

نقيضة: في هذه السلسلة، لا شيء ضروري، كل شيء طارئ

(١) يشرح كانط في رسالته لغارف سنة ١٧٩٨ أن تناقضات الميتافيزيقا هي التي قادته إلى إعادة النظر في التصور الكلاسيكي للمعرفة ولبناء نسقه الخاص.

ثم يفصِّل كانط قائلًا: «يُمكن إثبات هذه الأطروحات ونقيضاتها على السواء بحجج بنفس القدر من الوضوح والإغراء - إذ أضمن بنفسي صحَّة كل تلك الدلائل»[١] بتعبير آخر، تبدو أطروحات متناقضة صحيحةً في الوقت ذاته. والذي هو أمرٌ مستحيل من ناحية المنطق الصحيح. (سنلاحظ بالمناسبة أن وحدها المتناقضتان الأولى والرابعة تتعلقان مباشرة ببحثنا؛ هذه التي سنركِّز عليها اهتمامنا). يرى كانط في سلسلة التناقضات هذه الإشارة والدليل على عجز العقل عن الوصول إلى نتائج متينة حين يتعلق الأمر بالبتِّ في أصل الكوسموس، والتكوين النهائي للمادة، ووجود العلة الأولى.

للعقل البشري مصير فريد في إجهاد نفسه في الأسئلة التي لا يستطيع تفاديها؛ لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعته نفسها، لكنه لا يستطيع الإجابة عنها؛ لأنها تتجاوز قدرته تمامًا[٢]

يؤكد كانط بالفعل أن التناقضات التي يتخبط فيها الفلاسفة حين يعالجون مثل هذه الموضوعات ليست راجعة لأخطاء يمكن تفاديها؛ بل هي حتمية تمامًا: حين يسعى العقل للارتفاع فوق مستوى «المُطلق» و«المُجمَل» و«اللامشروط»، يتعطَّل ويؤكد أطروحات متناقضة فيما بينها. في الأوساط الميتافيزيقية، تفقد أدوات ملاحته اتزانها، كما تفقدها أدوات ملاحة الطائرة في مثلث برمودا. واستنتاج كانط استنتاج بسيط جدًّا: لا ينبغي للعقل أن يغامر في هذه الأراضي المحفوفة بالمخاطر. ينبغي على العقل تعلُّم خرائط المناطق التي تكون فيها مبادئه صالحة، وأن يكون متواضعًا كفاية للاعتراف بالمناطق التي تنتهي بها صلاحية مبادئه. لكن لمَ هذا التقييد؟ هذا ما سنسعى لفهمه.

فلندخل لصلب الموضوع دونما تأخير، وذلك بالتمعُّن في النقيضتين الألصق بموضوعنا. هذه هي الأولى، وتعالج بداية العالَم مع استدلالاته[٣]:

---

(١) KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* [1783], = 52.

(٢) كانط، نقد العقل المحض [١٧٨١]، تمهيد الطبعة الأولى، «نقيضة العقل المحض»، ص٣٣٨ - ٣٤٧.

(٣) قمنا بإعادة صياغتها بتلخيص. للصياغة الأصلية انظر: المصدر السابق، فصل الدياليكتيكا المتسامية.

نقيض القضية	قضية
ليس للعالم بداية في الزمان	للعالم بداية في الزمان
إذ لو سلمنا أن للعالم بداية، فقد سبقه زمن فارغ، ظهر العالَم خلاله. وحتى يظهر، ينبغي أن يكون هناك شيء في الزمان كان سببًا لظهوره. ومن غير ذلك، وفي زمان فارغ، لم يكن ليكون هناك سبب لظهور العالَم في لحظة محدَّدة، وليس في لحظة أخرى. وبالتالي، نستطيع القول بأن بإمكان عالَم أو عوالم أن تبدأ في الزمان، لكن لا يُمكن أن يكون للكون ككلٍّ بداية. لا بدَّ أن يكون هناك شيء موجود دومًا، وإلا لم يكن ليوجد شيء.	إذ لو سلمنا أنه لا بداية للعالم في الزمان فسيكون ثمة أزلية مُنصرمة حتى كل لحظة مُعطاة. والحال، أنه من المستحيل اجتياز اللانهاية، فإذن لو لم يكن هناك بداية في الزمان، لم يكن العالَم ليتمكن من الوصول إلى اللحظة الحالية، لكننا موجودون بها؛ إذَنْ فالعالَم له بداية.

وها هو نقيض القضية المتعلق بوجود كائن ضروري[1]:

نقيض القضية	قضية
لا يوجد كائن ضروري، بوصفه علَّة كل شيء	يوجد كائن ضروري، بوصفه علَّة كل شيء
باعتبار الكون سلسلة غير محدَّدة من الكائنات المشروطة، فمجموع الكائنات المشروطة لا يُمكن أن يكون لامشروطًا. لكن إذا وضعنا أن الكائن الضروري خارجٌ عن العالَم، ينبغي أن يبدأ سلسلة الكائنات المشروطة، وبالتالي أن يوجد في الزمان، وأن يكون إذَنْ متجانسًا مع الأطراف الأخرى للسلسلة. إذَنْ فلن يكون خارج العالَم. إلا أنه لا شيء في العالَم مُعفًى من إشراط العلَل السابقة. إذن فلا وجود لكائن ضروري، لا داخل العالم ولا خارجه.	إذا كان كائن مشروط مُعطًى، فكل شروطه مُعطاة كذلك، وإلا لما وُجد هذا الكائن. لكن يوجد على الأقل كائنٌ مشروط واحد. إذن فمجموع شروطه مُعطاة أيضًا. مجموع الشروط هذا هو كائن لا يحتاج أن يكون مشروطًا، وإلا انتمى إلى سلسلة كائنات تتطلب شرطًا. يوجد إذن كائنٌ لامشروط مُطلقٌ واحد على الأقل، بتعبير آخر: ضروري بإطلاق. قد يكون هو الكون نفسه.

(١) قمنا هنا بتبسيط النقيضة الكانطية، والتي تتطرق إلى حالات غير مفيدة للسياق هنا.

فلنكرر الأمر: حسب كانط، فالاستدلالات دقيقة ومقنعة من الجهتين. فالنتيجة هي التعادل في كلِّ مرة. كيف نخرج العقل من هذه المحنة؟ ليس من المقبول حقًّا أن يتمكن العقل من إثبات شيء ونقيضه دون أن يُوجد حلٌّ يفسِّر هذه الغرابة غير المتسقة مع مبدأ استحالة اجتماع النقيضين. فلنأخذ النقيضة المتعلقة ببداية العالَم. تؤدي فكرة الزمان عند تطبيقها على الأشياء إلى مأزق: من جهة، يبدو ضروريًّا وضع بداية[١]، ومن جهة أخرى يبدو ضروريًّا وضع غياب بداية[٢].

من جهة، ما كان للعالَم أن يصل إلى هذه اللحظة لو لم يكن له بداية، إذ يتطلَّب ذلك أن يكون قد مرَّ من عدد لانهائي حقًّا من الأحداث المتعاقبة، وهو أمر مستحيل؛ إذ يستحيل توليد عدد لانهائي حقًّا بالإضافة المتتالية، ولو في زمن لانهائي (جرِّبوها!). لكن من جهة أخرى، إذا أقررنا بأن الكون والزمان بالتالي له بداية، فنحن ننكر مفهوم الزمان نفسه؛ إذ البداية تعني ـ بحكم التعريف ـ كوْن الشيء مسبوقًا بزمن لم يكن فيه موجودًا. إذن فبإمكان الأشياء أن تبدأ في الزمان، أما الزمان نفسه فلا. هذا المأزق، في نظر كانط ـ أي: استحالة إثبات محدودية أو لامحدودية العالَم في الزمان ـ إشارة إلى أن السؤال وُضع بشكل خاطئ. لا من جهة أن فكرة الزمان فارغة أو غير متسقة؛ بل من جهة أن علاقة الزمان بالأشياء فُهمت خَطَأً. هاهنا يُقحم كانط «ثورته الكوبرنيكية»: تتمثل هذه الثورة في أن نعتبر، لحظةَ مقابلتنا لمشكلة نظرية، أن المشكلة لم تنبع من الأشياء؛ بل من الذات العارفة نفسها، غير الواعية بتأثيرها على الوضعية التي تراقب. تُهمل الذات بالفعل دورَها الفاعل في عمليات المعرفة، تعُدُّ ما ليس إلا موشور ذاتيتها المشوَّه خصائصَ للأشياء.

---

(١) تلك أطروحة فيلوبون (القرن السادس بعد ميلاد المسيح) في كتابه *De aeternitate mundi contra Proclum*، الفصل التاسع، ١٤ ـ ١٧. ونجدها عند عدد من الفلاسفة أو اللاهوتيين المسلمين، مثل الكندي (٨٠١ ـ ٨٧٣) والغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١)، تهافت الفلاسفة، لكن أيضًا عند بونافونتور (١٢١٧/ ١٢٢١ ـ ١٢٧٤)، *Commentaire des Sentences*، الفصل الثاني، d.1, p.1, a.1, q.2.

(٢) تلك أطروحة أرسطو في الفيزياء، الكتاب الثامن، 251b11-28.

ومثل ذلك من يكتشف، بعد استغرابه من مرارة كل الأطعمة التي يذوقها، أن العلّة في لسانه. أليس هذا ما يحدث هنا بالذات؟ في النقيضة، نعتبر الزمانَ محدِّدًا جوهريًّا للواقع، ونسقط حينئذ مباشرة في تناقضات (ينبغي أن يكون للأشياء بداية، وألا تكون لها بداية في الوقت ذاته).

كما يقول كانط: «لنرَ إذا ما كنا سنحقق نجاحًا أكبر بالنظر من زاوية أخرى»[1] لننطلق من الفرضية المعاكسة، ونقرَّ بأن الزمان مظهر ذاتي، صورة تفرضها الذات العارفة على التجربة. ينبغي حينئذ اعتبار أن الزمان لا ينطبق إلا على الظواهر المُعطاة في التجربة، ولا ينطبق أبدًا على الأشياء في ذاتها (ذلك هو التمييز الشهير بين «الأشياء في ذاتها»[2] و«الظواهر» = النقطة المركزية لـ«المثالية المتسامية»)[3] بقلب زاوية النظر بهذا الشكل، يرى كانط بأن كل شيء يُحلُّ: القضية ونقيضتها تتعارضان، صحيح، لكنَّ كلتيهما خاطئتان. وذلك أنَّ العالَم، بوصفه شيئًا في ذاته، لا هو محدود، ولا هو غير محدود في الزمان؛ بل بكلٍّ بساطة غير محدَّد من هذا المنظور؛ (لأنه لا يوجد في الزمان). أما بالنسبة للزمان نفسه، إذا أخذناه مستقلًّا عن الأشياء، فيبدو غير محدود، لا على طريقة شيء لامحدود فعلًا؛ بل بطريقة الشكل الفارغ، القابل للتطبيق أبديًا. فالتناقض قد رُفع إذَنْ، بوضع حلٍّ يتمثل في التأكيد على أن الزمان ليس في الأشياء؛ بل فينا فقط. حينئذ، لا يُطرح ببساطة السؤال الميتافيزيقي لمعرفة ما إذا كان للعالم بداية أو لا؛ فهو بدون معنى.

فلنركز الآن على النقيضة الثانية: يقودنا لزوم تفسير كامل إلى استنتاجين

---

(١) كانط، نقد العقل المحض [١٧٨١]، المقدمة الثانية.

(٢) يطلق كانط على «الأشياء في ذاتها» لفظ «نومين noumène» أيضًا، من اللفظ الإغريقي noumenon الذي يعني: «موضوع التفكير» (خلافًا للظواهر التي هي موضوع للإدراك). من «نومين»، نستخلص النعت «نوميني nouminal»، الذي يصف كل ما يتعلق بوجود الأشياء في ذاتها، مستقلة عن الأطر التي تفرضها عليها البنية الذاتية لفكرنا.

(٣) المثالية المتسامية هي الاسم الذي يُطلق على المذهب الكانطي المثالي؛ لأنها تضع بأنه لا يأتي كل شيء في المعرفة من التجربة؛ بل جزء منها يأتي من العقل نفسه. «متسام» تعني في اللغة الكانطية أن البنية القبْلية للفكر البشري هي ما يسمح بالتجربة نفسها، بمنحها بنية وشكلًا.

متناقضين: من جهة، نضع وجود كائن ضروري، علَّة مُطلقة لكل الأشياء؛ من جهة أخرى، الاستمرار الأبدي في البحث عن الأسباب. هذان الإلزامان ذوا الحق المتساوي كما يبدو، يجمع بينهما كانط باللجوء إلى الجوهر الكوبرنيكي: فيضع أن لزوم البحث الأبدي لا يصلُح إلا مع الظواهر الخاضعة لقانون التعاقب الزمني، بينما لزوم الكليَّة اللامشروطة، تصلُح للكون المُدرك في ذاته، غير الموجود في الزمان. الإشراط الزماني للأشياء ليس إلا تحديدًا لما يظهر، لا لما يكون: على مستوى الظهور، يكون اللامشروط مهمَّة لا تنتهي، إذ يقتضي أن يصعد العلم من سبب إلى آخر لانهائيًا؛ لكن على مستوى الكينونة، فإن اللامشروط مُمكن، إلا أننا ما كنَّا لنتمكن من المرور، خلال الاستدلال نفسه، من المشروط الظاهراتي إلى اللامشروط النوميني[1] المشروط الظاهراتي مُعطًى لنا في التجربة، لكن من غير إمكانية الصعود إلى كليَّة تكون بدورها مُعطاة: هذه الأخيرة مهمة لانهائية. أما بخصوص اللامشروط النوميني، الذي يكاد أن يكون حاجة رئيسية لفكرنا، ولزومًا لا يُستأصل، فهو ليس مُعطًى لنا، نستطيع فقط التفكير فيه وتصوُّر احتماله. حلُّ النقيض يعطي النتيجة التالية: القضية ونقيضتها صحيحتان معًا، لكن في إطار علاقات مختلفة. نقيضة القضية صحيحة للظواهر، ودراستها تصعد من سبب إلى آخر لانهائيًّا؛ والقضية تُحتمل صحَّتها بالنسبة للأشياء في ذاتها؛ تُحتمل لأنه بإمكاننا فقط تصوُّر هذه العلَّة اللامشروطة، لا إثبات وجودها، إذ يُمكن التفكير في الأشياء في ذاتها، ولا يُمكن معرفتها. يُرفَع التناقض بإحالة اللامشروط إلى الشيء في ذاته.

فكرة كانط إذن هي أن الميتافيزيقا، واللاهوتية العقلانية بالخصوص، تنطلق من قلة تواضع العقل، الذي يتخيل، في نشوة غروره وحماسه، أن بإمكانه تجاوز الرَّبْع الضيق لمجاله الشرعي، والارتفاع إلى مُستوى كلٍّ ما هو متخطٍّ للحس، شبيهًا بحمامة تخيَّلت إمكانية طيرانها بشكل أفضل لولا مقاومة

(١) انظر: الحاشية ٢ في الصفحة السابقة (المترجمة).

الهواء، فترمي نفسها بالتالي في الفراغ. المبادئ الأساسية للعقل التي طالما استندت عليها الفلسفة للبحث عن الأسباب والمبادئ الأوَّلية للواقع ـ مبدأ الهوية، مبدأ العلَّة الكافية، مبدأ السببية ـ لا تطبيق برهاني لها خارج الظواهر الفيزيائية الزمكانية (التي لا تخبرنا شيئًا عن الأشياء في ذاتها). خارج هذا الإطار، لا تنفعنا إلا في التفكير، لكنها عاجزة عن إثبات وجود أي شيء. وما كانت لتسمح لنا بالمرور إلى خارج هذا النطاق، كما تفعله الميتافيزيقا كلاسيكيًّا والتي تتطلَّب علَّة متخطية للحسِّ لمجموع الأشياء المادية. لا نستطيع أن نستنتج من امتلاك كل ظاهرة لعلَّة أن مجموع الظواهر له علَّة. أن توجد أسباب في العالَم، لا يسمح باستنتاج أن هناك علَّة لـلعالَم. لكن ذكاءنا، المنذور أصالةً للبحث عن الأسباب السابقة لأحداث العالَم، ينشغل بالحلم بعلَّة أُولى لكل الأحداث، تُرضِي دفعةً واحدة ضرورة التفسير المتأصلة فينا. فكرة هذه العلَّة الأولى ـ العلَّة غير المعلولة، الشرط اللامشروط ـ هي ما يسمِّيه كانط «المثَل الأعلى للعقل»؛ فهو يتولَّد عن الاقتضاءات المؤسسة للعقل البشري، وهو حُلم كلِّ أبحاثه؛ بهذا المنظور ليست العلَّة الأولى فكرة عشوائية؛ بل وَهْم ضروري.

وهمٌ؛ لأن مجرَّد عجز العقل عن الامتناع عن تصوُّرها لا يكفي لتكون موجودة؛ بل تظلُّ مثل البؤرة الـمُثلى الموحَّدة لكل أبحاثنا الفكرية. هذا الامتداد نحو الـمُطلق متجذِّر بعمق في طبيعة العقل البشري، وغير قابل للاستئصال. لكنه لا يكفي لصنع قاعدة للإثبات النظري لوجود الإلٰه. بل لا ينبغي أن تدفعنا، حسب كانط، إلى القيام بتصرُّف إيماني إلا على المستوى الأخلاقي، إذ من دون وجود الإلٰه لن يكون عندنا أيُّ أمل في رؤية الأشرار يُعاقبون، والأخيار يُنصَفون في اليوم الآخر. وهو الأمر الذي ما كان ليتحمله وعينا الأخلاقي. الإلٰه، في نظر كانط، هو كما كان يقول نيتشه: «تلك الشمس القديمة في الخلفية، التي أظلمها الضباب والشك؛ صارت الفكرة مُبجَّلة، شاحبة، شمالية، كونبيغسبرغية»[١]

(١) نيتشه، *Le Crépuscule des idées* [1988]، الفصل الرابع، "Comment le monde vrai devint enfin une fable".

بخصوص النقيضة الرابعة وحلِّها الكانطي، نستطيع أن نبرز من الآن أهمِّية حلِّها لبحثنا: يُؤكد كانط بالفعل أن التقهقر إلى الأبد على مستوى الأسباب والآثار في الطبيعة لا يُقصي أن يكون موضع العلة الأولى لا يقع على نفس المستوى (نستطيع التمييز، مجازًا، بين المستوى الأفقي للظواهر الفيزيائية وبين المستوى العمودي للأصل الجذري). نتفق مع كانط في هذه النقطة: أن يكون العالَم قد وُجِدَ منذ الأزل، وألا نستطيع بالتالي التوقف عند حدٍّ أوَّل للسلسلة اللانهائية للظواهر الفيزيائية، لا يُبعد أن تكون السلسلة كلُّها، وإن كانت مكوَّنة من عدد لانهائي من الحدود، متوقفةً أبديًّا على علَّة أصلية، رئيسية، وخارج الزمان. ما نختلف فيه مع كانط هو أننا ننوي وضع أدلة تميل لإثبات أن علَّة جذرية كهذه توجد بالفعل، ولا نكتفي بالإقرار بإمكانيتها فقط. يمتنع كانط عن هذا المسعى؛ لسبب بسيط: أن مبدأ السببية في نظره لا يسمح بتجاوز الحاجز الذي يفصل بين الظواهر والأشياء في ذاتها. لكن هذا التمييز نفسه هو ما نعترض عليه. السبب الأول خلف اعتراضنا هو أن المتناقضة الكانطية في نظرنا والمتعلقة بوجود كائن ضروري (مثل سابقتها) يُمكن حلُّها دون اللجوء إلى تمييز الشيء في ذاته/الظاهرة ـ لكن بطريقة فلسفية أكثر اقتصادًا. السبب الثاني، أن هذا التمييز، المأخوذ بعين الاعتبار في ذاته لا كمجرَّد طريقة لحلِّ المتناقضات، يبدو لنا غير قابل للإدراك (انظر: الفقرة السابقة).

تقييم المتناقضات

كانط مُخطئ، الأطروحة النقيضة خاطئة!

سنرجع إلى الأطروحتين النقيضتين ونحاول إثبات أن بالإمكان حلَّها دون اللجوء للحلِّ الكانطي. فالتعليلات التي يقدِّمها كانط لدعم الأطروحات النقيضة بوصفها تعليلات «واضحة ومغرية» هي في الواقع تعليلات رديئة كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية نفسها قد اعتنت بدحضها بوصفها مغالطات مبتذلة!

نرجع إذن إلى المتناقضة المتعلقة بالبداية. حسب كانط، فالأطروحة

ونقيضتها على نفس الدرجة من القوة تمامًا، وتتأسس كلتاهما على تفنيد الأخرى. هذا ما نسميه «البرهان بالخلف **preuve apagogique**» أو البرهان غير المباشر: كل أطروحة تدلِّل على صدق نفسها بتفنيد نقيضتها، لكن دون أن تُثبت نفسها؛ والنتيجة: إذا كان كلا التعليلين متينين، فسنكون قد أثبتنا استحالة الاثنين معًا؛ لكن في المقابل، إذا لم تكن التعليلات مقنعة، فسنكون فقط قد فشلنا في إثبات استحالتهما، وهو ما يعادل افتراض إمكانيتهما. لننظر للأمر عن قرب: تضعُ الأطروحة وجود بداية في الزمان، بإثبات تعذُّر الفرضية المقابلة؛ أي: وجود الكون منذ زمن لانهائي. لأجل ذلك، يلجأ كانط إلى دليل المفكِّرين القروسطيين أمثال الغزالي وبونافونتير، الذي يقول باستحالة توليد سلسلة لانهائية حقًّا من خلال الإضافة المتتالية، بتعبير آخر: يستحيل اجتياز الأبدية. حسب فرضية الماضي الأبدي، نستطيع تصوُّر الماضي كسلسلة لا بداية لها، تصل إلى نهايتها (المؤقتة) في اللحظة الحالية.

تشمل هذه السلسلة سلسلة لامتناهية حقًّا من الأحداث التي من الـمُفترض أنها قد حدثت، واحدة تلو الأخرى، إلى لحظتنا الحالية، حيث يحدُث آخر حدث من هذه السلسلة. لكن من الواضح أن هذا افتراض لا يستقيم: كيف يُمكن بلوغ اللحظة الحالية، إذا كان ذلك يتطلَّب أولًا اجتياز عدد لانهائي حقًّا من الحلقات السابقة؟ إذا كان ظهور الحدث الحالي يتطلَّب أن يكون مسبوقًا بظهور متتالٍ لأحداث سابقة عليه، فهناك أمرٌ واحدٌ يبدو واضحًا: ما كانت اللحظة الحالية لتحدُث أبدًا. كما يستحيل بلوغ اللانهائية، يستحيل القدوم منها أيضًا. هذا يشبه نوعًا ما أن يخبر الطبيب مريضًا في قاعة الانتظار: «سأُدخلك، لكن عندي قبل ذلك عدد لانهائي من المرضى؛ لأنظر في أمرهم». يستطيع المريض أن يذهب! فمن المؤكد أنه لن يُدخِلَه أبدًا؛ لأنه لن ينتهي أبدًا مِن مرضاه السابقين. وإذا بلغكم الدور، فلن يكون دليلًا على خطئنا؛ بل دليل على مبالغته: ببساطة، كان لديه كثير من المرضى، لا عدد لا نهائي منهم. بنفس الطريقة، إذا كانت هذه اللحظة الحالية قد حدثت ـ وقد حدثت على أية حال ـ فهذا يعني أن العالَم لم يوجد منذ الأزل؛ بل أنه بدأ

منذ زمن طويل. في نظر فيلسوف كفيلوبون وسانت بونافونتور، الأمر واضح: مجرَّد كوننا نعيش الحاضر يُثبت أن العالَم كان له بداية في الزمان. إذ لو لم تكن له بداية، لم تكن سلسلة الأحداث الماضية قد وجدت الوقت الكافي لبلوغ الحاضر.

هذا الدليل قوي جدًّا، يجب أن نقرَّ بالأمر. هل سنجد إجابة من جهة الأطروحة النقيضة؟ هنا يتشقق البناء الكانطي؛ لأن الأطروحة النقيضة للأسف ضعيفة جدًّا. يظهر لنا أنها لا تتمكن أبدًا من إثبات استحالة الأطروحة (بينما يبدو لنا تعليل الأطروحة قويًّا جدًّا مقابل النقيضة). هذا ما تُثبته النقيضة في جوهرها: لو كان العالم له بداية، فيقتضي ذلك افتراض زمنٍ فارغ سابق له. لكن في هذا الزمان الفارغ، لا بُدَّ أن يكون شيء ما حدَثَ ليطرأَ العالم؛ إذَنْ فالتأكيد على أن العالَم قد بدأ؛ يعني: التأكيد على أن هذا العالَم (عالمٌ ما) كان له سبب سَبَقَه في الزمان. من المُمكن أن يكون عالمٌ ما قد بدأ، لكن ليس العالَم كلَّه. وبتطرُّف أكبر: لا يُمكن للزمان أن يكون قد بدأ؛ لأن البداية بالنسبة لـ (أ) تعني: أن يكون مسبوقًا بزمن خالٍ من (أ). إذن فهذا يفترض مسبقًا وجود الوقت. التساؤل حول متى يبدأ الزمان أمر سخيف؛ فهو يشبه التساؤل عن أين يوجد المكان، ما الذي يبلِّل الماء. مهما كانت طرافة هذه الأدلة، فهي ليست مقنعة. إذ لو كان العالَم قد بدأ جذريًّا منذ عدد محدَّد من السنوات (مثلا ١٣,٧ مليارات سنة)، فمن الممكن جدًّا تصوُّر أن يكون الزمان قد بدأ معه، وأنه بالتالي لم يسبق العالَم أي زمان، فارغًا كان أو لا فكرة الزمان الفارغ، الذي قد يوجد بينما لا يُوجد شيء، فكرة سخيفة؛ لأن الزمان ليس شيئًا؛ بل قياس تغيُّر الأشياء. لا زمان من دون الأشياء. «الزمان الفارغ» الذي يتحدث عنه كانط ليس إلا الزمان الخيالي الذي نطبِّقه عشوائيًّا على وضعية افتراضية[1]

---

(١) وهو ما كان قد لاحظه توماس الأكويني من قبل: «حين نقول قبل العالَم، فلفظ قبل لا يدلُّ على أسبقية زمنية [. . .] وإلا يجب أن يُقال بأنه يدلُّ على أبدية زمان مُتخيَّل، لا أبدية الزمان الذي يوجد بالفعل» THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q.46, art. 1, ad. 8.. لأنه قبل العالَم، لم يكن هناك =

أما فيما يخص الاعتراض البارز حقًّا، والقائل بأن الزمان ما كان له ليبدأ؛ لأن فكرة البداية تقتضي فكرة الزمان، فلا يصمد هو الآخر. لإدراك الأمر، يكفي النظر إلى معنًى أكثر تطرُّفا لفعل «بدأ»، والذي ليس معنى زمانيًا؛ بل أنطولوجيًا، ويُمكن جدًّا أن يتعلَّق بالتالي بالزمان نفسه. بهذا المعنى، لا يعني فعل «بدأ» أن تأتي عقِب شيء؛ بل أن تكون تبَعًا لشيء؛ لأجل ذلك يجب إعادة تعريف البداية بالطريقة التالية: لن نقول بأن بداية (أ) تعني: أن يكون مسبوقًا بزمن لم يوجد فيه (أ)؛ بل أن بداية (أ)؛ تعني: أن يوجد (أ) في لحظة (ل) بحيث لا توجد لحظة سابقة (ل) يوجد بها (أ). بهذا يُمكن أن يكون العالَم قد بدأ دون أن يكون مسبوقًا بأي زمان. والزمان نفسه كان ليبدأ في الوجود مع وجود العالَم نفسه، دون أن يتعلق الأمر بزمان يسبق نفسه، وهو أمر سخيف فعلًا. وحصيلة هذه المناقشة السريعة يبدو لنا واضحًا: التناقض ليست متينًا. والنقيضة لا تصمد. أما فيما يخص الأطروحة، فتبدو أقوى بكثير من نقيضتها. في هذه الظروف، سنؤول إلى النتيجة التالية: سيتم إثبات الأطروحة، بدحض نقيضتها. ليست الميتافيزيقا إذن عاجزة في هذه النقطة؛ بل قادرة على الحسم في المسألة، بخلاف ما كان يقوله كانط.

هناك وضعية أخرى، أكثر توازنًا وأكثر إمكانية: لنتخيل أن دحض الأطروحة النقيضة لم يصمد أكثر مما صمده دحض الأطروحة؛ لأن اعتراضًا جدِّيًا قد جعلنا نتخلى عن استحالة العالم الأبدي (سنكون قد اقتنعنا مثلًا بأن الزمان اللامتناهي لا يستلزم وجود عدد لانهائي من الأحداث). ستكون الأطروحة ونقيضتها ممكنتين معًا، إذ سيستحيل إثبات خطأ مقابِلتيهما (لن نستطيع إثبات استحالة البداية ولا إثبات استحالة اللابداية ـ أي: أنه لن تكون أيٌّ من الاستدلالات التي قدَّمها كانط مقنعة فعلًا). سيكون من المستحيل إذن الحسم بينهما. كلُّ ما سيكون بإمكاننا استنتاجه حينئذ من المتناقضة أن مسألة معرفة ما إذا كان للعالَم بداية أو لا في الزمان يرجع إلى التحقيق الإمبريقي ـ أو إلى الوحي الإلٰهي ـ لا من الإثبات

= زمنٌ يوجد في الطبيعة؛ بل فقط في الخيال؛ *Commentaire des Sentences*, IIa, d.1, q.1, art. 5, ***quoid** sic* ad. 7.
انظر أيضًا للمؤلف نفسه: *Somme contre les Gentils*, IIa, q. 36, art. 6.

القبْلي[1] هذا ما كان ليضعنا أيضًا بعيدًا عن الاستنتاجات المتطرفة التي خرج بها كانط من هذا التعارض. بينما يخلُص كانط إلى استحالة مزدوجة، وبالتالي إلى الخطأ المشترك للأطروحتين، وهو ما يضطرُّه إلى إنكار أن الزمان تحديدٌ للأشياء في ذاتها، لن يكون علينا إلا الاعتراف بإمكانيتها المزدوجة، التي لا تضطرُّنا أبدًا إلى إنكار أن الزمان يُوجد فعلًا في الأشياء.

نمرُّ إلى المتناقضة الرابعة، تلك المتعلقة بوجود كائن ضروري من عدمه. حتى وإن وجدنا منفعة في الحلِّ الذي وضعه كانط (كما أشرنا إلى ذلك أعلاه)، تبدو لنا هذه المتناقضة متهادَّة هي الأخرى؛ إذ إن إثبات الأطروحة يبدو لنا حاسمًا، وإثبات نقيضتها إثبات قاصر. حينئذ، لا يظلُّ هناك أي تناقض، ولا أي سبب لتطبيق الحلِّ الكانطي، الذي يمرُّ عبر التمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها، لنرى ذلك: كما قلنا، الأطروحة تستقيم («يوجد كائن ضروري»)، الدليل عليها يعمل. لن نعود للأمر، ولنركِّز على نقيضتها («لا يوجد كائن ضروري»). سنلجأ هذه المرَّة إلى نصٍّ لكانط نفسه[2]، وليس إلى تلخيصنا له. في النقيضة، نبدأ بإثبات أن الكائن الضروري لا يُمكن أن يكون في العالَم، ولا في جزء منه، هذا هو الدليل الأول:

لنفترض أن يكون العالَم نفسه كائنًا ضروريًا، أو أن يكون في داخله كائن ضروري: فإما أن يوجد، في سلسلة تغيُّراته، بدايةٌ تكون ضرورية مُطلقًا؛ أي: لا سبب لها، الأمر الذي يخالف القانون الدينامي لتحديد كل الظواهر في الزمان.

الدليل جيد: لا يمكن للظاهرة الطبيعية المحدَّدة التي لها بداية أن تكون كائنًا ضروريًا؛ لسبب بسيط: لا يُمكن للكائن الضروري أن يكون له بداية؛ لأن كل ما يبدأ له علَّة. والدليل الثاني:

---

(١) كان ذلك هو موقف توماس الأكويني، ضد بونافونتير؛ انظر:

De aeternitate mundi [1270].

(٢) نقد العقل المحض [١٧٨١]، تناقضات العقل المحض، التناقض الرابع للأفكار المتعالية، ص٣٥٣ - ٣٥٥. كل النصوص الموالية مستقاة من الدليل الموجود في الأطروحة النقيضة.

وإما أن السلسلة نفسها ليس لها أية بداية، أو أنها، في كليَّتها، ورغم كونها طارئة ومشروطة في كل أجزائها، ضرورية مُطلقًا ولا مشروطة، والذي يشكِّل تناقضًا في ذاته؛ إذ إن وجود الكثرة لا يمكن أن يكون ضروريًّا بينما لا يملك كلُّ جزء من أجزائها وجودًا ضروريًّا.

هذه المرة لا يبدو لنا الدليل مقنعًا كفاية. لنُعِد النظر: في إطار كون أبدي، يمكن أن نقدِّر أن كل حالة محدَّدة للكون مرهونة بالحالة السابقة، وأنه في هذا السياق كلُّ شيء مشروط. وحيث إن السلسلة لانهائية، فلا توجد حالة للكون لا علَّة سابقة لها. إلى هنا، كل شيء على ما يرام، لكن لننظر إلى ما يليه. يمرُّ كانط من الأجزاء إلى الكلِّ: إذا كانت كلُّ حالة للعالَم مشروطة، ينبغي أن يكون مجموع حالات العالَم (السلسلة اللانهائية لحالاتها) أن تكون مشروطة كذلك. الاستدلال يستقيم؛ وإذا كان كل طرف من السلسلة مشروطًا كلِّيًّا، لا في صورته فقط؛ بل في مادته أيضًا، فالاستنتاج جيد. لكن يظهر لنا أن كانط يُهمل احتمالًا، توضِّحه النظرية المادية الكلاسيكية: من الممكن أن تكون كل حالة للعالَم مشروطة، بوصفها تهيئة خاصَّة، وألا تكون المادَّة المكوِّنة مشروطة وتوجدَ بالضرورة. كل حالَة للكون هي بالفعل توصف بتهيئة محددة لمجموعة الجزيئات التي تكوِّنها، لكن مجموع الجزيئات المأخوذة الـمُدركة في ذاتها، مستقلَّة عن ترتيباتها الطارئة، قد يوجد بطريقة غير مشروطة. وتلك في أقل أحوالها فرضية واردة يبدو أن كانط قد ذهل عنها. وإذا نُظِر للكون من زاوية السببية المادية (أو السببية المكوِّنة)، فقد يكون ضروريًّا وغير مشروطٍ، بينما ستكون الأشكال المتولَّدة عنه كلها طارئة ومشروطة. فحجَّة كانط لا تستقيم من غير قيود، هذا أقلُّ شيء. لا شك أن هذا لا يُثبت أن المادة ضرورية (هذه النقطة تستحق الدراسة)؛ لكن دليل كانط لإثبات استحالة أن يكون الكوْن ضروريًّا هو على كل حال دليل غير كافٍ؛ هذا لإنهاء الدليل الثالث، الـمُوجَّه هذه المرة لتفنيد وجود كائن ضروري خارج العالَم.

لنفترض على العكس أن تُوجد خارج هذا العالَم علَّة ضرورية بإطلاق: هذه العلة، بوصفها أول طرف في سلسلة علل تغيُّر العالَم، ستقوم أوَّلًا بتفعيل وجود هذه العلل وسلسلتها، لكن سيفترض بها حينئذ أن تبدأ بالتصرُّف،

وستكون سببيتها جزءًا من الزمان، وستدخل بذلك في مجموع الظواهر؛ أي: في العالَم، وبالتالي لن تكون العلَّة نفسها خارج العالَم، وهو ما يخالف الفرضية. لا يوجد إذَنْ لا في العالَم، لا خارج العالَم (لكنه في علاقة سببية معه)، أيُّ كائن ضروري مُطلقًا.

الدليل ليس جيِّدًا. فخلافًا لما يفترضه كانط مُسبقًا ـ لأنه افتراض يوافق هواه ـ إذا كان للكون علَّة أُولَى خارجه، فمن الواضح أنه لن يكون بإمكانها أن تكون زمانية. إذا كان للكون كلِّه علَّة، فلن تكون خاضعة، بحكم تعريفها، لشروط الزمان والمكان، إذ من المفترض بها أن تكون هي مصدرهما! بالتالي، لن يكون على العلَّة الأولى أن تتصرَّف في الزمان؛ بل أن تتصرف خارج الزمان[1] ستكون إذن مستقلة حقًّا عن التهييئات الصالحة داخل العالَم، ولن يستطيع كانط إذَنْ استنتاج استحالة كائن ضروري خارج العالَم.

حصيلة هذه الدراسة تبدو واضحة: لم يُثبت كانط إمكانية التدليل بشكل مُقنع ضد وجود كائن ضروري، لا في العالم ولا خارجَه. الحالتان مُمكنتان. وبما أن الأطروحة كانت تُعطي، من جهة أخرى، دليلًا جيدًا لصالح هذا الوجود، تُحرَم المتناقضة الرابعة من قوتها تمامًا. وتَخرُج الميتافيزيقا منها بأفضل حال!

* * *

خلاصة هذين الفصلين: أنه لنا الحق في الانخراط في البحث الميتافيزيقي، خلافًا لما لقَّنتنا إياه الكانطية المؤسساتية منذ أزيد من قرن. الشعار الرئيسي لهذه الكانطية؛ أي: كوْن مبدأ السببية غير صالح للاستعمال خارج الظواهر، شعار غير متماسك. وقد بيَّنا أنه يدمِّر نفسه بنفسه. أما بالنسبة لمتناقضات العقل الشهيرة التي لا حلَّ لها، والـمُفترض بها تبرير تبنِّي اللاأدرية الكانطية، فليست إلا تركيبًا آيلًا للسقوط. ها نحن تحررنا من الأنا العليا الكونغسبيرغية، والطريق سالكة.

---

(١) في النهاية، ما كان لكانط أن يسقط شرعية مثل هذا النمط من السببية (خارج الزمان ومن دون حركة في الأسباب) دون أن يتناقض مع نفسه، إذ إنَّه يفترضه بالضرورة، ولو ضمنيًّا، لتفسير قدرة الأشياء في ذاتها على إحداث الظواهر.

القسم الثاني

العالَم لا يكفي

مدخل

بحكمة كبيرة، أطلق الحسُّ المشترك الشعبي مصطلح «سنُّ العقل»[1] على اللحظة التي يبدأ فيها الأطفال بطرح ذلك السؤال المزعج بخصوص كلِّ شيء: «لماذا». إذ العقل في عمقه ليس إلا تلك القدرة على البحث عن السبب خلف كلِّ ما يحدُث، والبحث عنه دون الرضا بالأسباب البينية الانتقالية، التي تظلُّ دومًا غير كافية. لكن الكبار، كثيرًا ما يملُّون من الأسئلة المتكررة لفلذات أكبادهم، ولا يبعد أن يفكِّروا بأن سنَّ العقل يبدأ بعده، حين نتخلى عن معرفة السبب خلف كلِّ شيء وننصرف إلى انشغالاتنا، وأنوفنا محشورة خلف مقود الأحداث اليومية. الكبار مخطئون. والطفل على حقٍّ حين لا تُرضيه أية تفسيرات نمنحه إياها ويعيد طرح التساؤل بلا كلل. لا شك أن الطفل لا يعرف الآتي، لكن السؤال الذي ينضج بداخله هو سؤال الفلسفة المركزي: «لماذا هناك أشياء بدل ألا يكون هناك شيء؟»؛ إذ من الوردة إلى المطر، ومن المطر إلى الغيمة، ومن الغيمة إلى البحر، ومن البحر إلى الأرض، ومن الأرض إلى النظام الشمسي، ومن النظام الشمسي إلى المجرَّة، ومن المجرَّة إلى الكون، سريعًا ما سيقود الطفل الأكثر براءة والديه إلى حافة السؤال الجذري: لماذا يُوجد العالَم؟ من وقت لآخر، وفي تلك الظروف النادرة حيث تخفُّ ضغوط المصالح اليومية، يرجع الإنسان الراشد إلى السؤال

(١) L'âge de raison

المُطلق: في الليل، أمام مشهد السماء المرصَّعة بالنجوم؛ أو في ساعات الفرح أو القلق التي لا توصف، حيث يبدو كلُّ ما يُوجد مجانًا بشكل غير مفهوم، مثل منحة رائعة أو عبء غير مبرَّر. فعلى كل حال، كان الحال ليكون أسهل لو لم يوجد شيء. إذن فلماذا تُوجد هذه الأشياء؟

من أين يأتي العالَم، ولأي هدف؟

فلنبدأ بمحاولة تحليل هذا التساؤل الفضفاض الذي يتملَّكنا أحيانًا. ما هو السؤال الذي نطرحه بالضبط؟ في الواقع، يبدو أننا نطرح سؤالين، متداخلين بصفة وثيقة: يمكن التعبير عن السؤال الأول، الأكثر إيلامًا، كالآتي: «ما معنى كل هذا؟». لأي هدف يُوجد هذا الكوْن بأكمله؟ وهل يوجد كوْن واحد فقط؟ يَفترض هذا السؤال الأول، في حال الإجابة عنه بالإيجاب، أن الواقع بأكمله، بما في ذلك وجودنا نحن، كان موضوعَ مشروعٍ، وبالتالي إرادة كائنٍ منظِّم أعلى؛ بلربَّما مبدع هذا الكلِّ. السؤال الثاني، المرتبط مباشرة بالسؤال الأول الذي يغلِّفه، هو سؤال وجود علَّة أُولى من عدمها، المصدر المُنتج لكل واقع، علَّة لا علَّة لها، لكنها توجد بذاتها. يبقى أنَّه حتى تكون الإجابة عن السؤال الأول بالإيجاب، ينبغي أن تتوافر هذه العلَّة الأولى على نفسٍ قادرة على تكوين إرادة، ومشروع نكون نحن نتاجه. في إطار بحثنا، يلائمنا منطقيًّا أن نبدأ بمحاولة الإجابة عن السؤال الثاني. إذا وُكِّل تحقيقنا إلى العقل وحده، لا إلى الإيمان بوحيٍ يسلِّمنا معنى الوجود دفعةً واحدة، يجب أوَّلًا التحقق من وجود علَّة أُولى لكلِّ واقع، قبل التساؤل عن ماهية مشروع هذا الكائن الأعلى، بافتراض أن له مشروعًا، وافتراض قدرتنا على استنباط هذا الأخير من تجربتنا. هذا إذن أوَّل ما نقترح إثباته: وجود علَّة أُولى لكلِّ واقع.

تنبغي إعادة النظر في تقسيم المهام بين العلم والفلسفة

هاهنا ملاحظة يجب أن نقولها قبل أن نواصل: حين يطرح الطفل سؤال: «لماذا؟» فهو يمزج بين سؤالين مختلفين: «من أين يأتي الشيء؟»

و«فيما ينفع؟»؛ يتساءل في الوقت ذاته عمَّا يسميه الفلاسفة بالعلل الفاعلة والعلل الغائية. لمزيد وضوح يمكن أن نحصر سؤال «لماذا» في التساؤل عن العلل الغائية وتعيين سؤال «كيف» للتساؤل حول العلل الفاعلة. كِلا هذين النوعين من التساؤل شرعيان؛ حتى تخيَّل للبعض تخصيص مسلك تخصصي خاصٍّ بهما. هكذا، حين نريد تمييز الفلسفة عن العلم، نلجأ غالبًا إلى هذه الصيغة الـمُعدَّة سلفًا القائلة بأن العلم ينشغل بالإجابة عن سؤال الـ«كيف»، بينما تحجز الفلسفة لنفسها مهمة الإجابة عن سؤال الـ«لماذا». هذه التفرقة تُعرَض بصفتها نهائية. فمهمَّة تفسير الظواهر بأسبابها السابقة والمشكِّلة لها (كيف تحدُث الأشياء)[1] تعود للعلم؛ وإلى الفلسفة تعود مهمة الأنساق الكبرى لتفسير العالَم بالمعنى والغاية (لماذا تحدُث الأشياء). باطمئناننا إلى هذا التقسيم الصارم بين اختصاصات هذين المجالين، نستطيع تجنُّب أي لقاء بينهما، لكن هذا لا يستقيم؛ فلسنا ممن ينكر اختلاف هذين السؤالين: فالإجابة عن سؤال كيفية تشكُّل الأجسام على طول تاريخ الكون لا يسمح أبدًا بالإجابة عن سؤال لماذا ـ أي: لأي هدف ـ توجد أجسامٌ في الكون. لكن هذا التقسيم صُمِّم بشكل سيئ. ما ينقص هذه التفرقة المختزِلة بإفراط أن من المستحيل الإجابة عن السؤال الكبير لماذا، دون الاهتمام أولًا، فلسفيًّا، بسؤال كيف الأوَّلي، الذي هو سؤال كيف يوجد الكوْن. هل يوجد بذاته؟ بصورة طارئة؟ كنتيجة لعلَّة أولى؟ كحدث خام لا تفسير له؟ غني عن القول أن هذا الـ«كيف» ليس هو سؤال «كيف» الخاص بالعلم، إذ لا نستطيع الإجابة عن هذه التساؤلات باللجوء إلى القوانين الأساسية للكون (فالأمر يتعلق بالفعل بالتساؤل عما إذا كانت تلك القوانين الأساسية نفسها تُوجد بنفسها، أم أنَّ لها علَّة، وهو ما لا تستطيع هذه القوانين الإجابة عنه بنفسها بالطبع).

(١) تستنفد التفسيرات الاستنباطية القانونية والاختزالات متعددة النظريات مُجمَل نشاط العلم تقريبًا.

لا يمكن اختزال الفلسفة في الحديث عن خطاب عن «القيَم» أو عن «المعنى»

لتجيب الفلسفة في النهاية عن سؤال «لماذا»، يجب أن تتساءل أولًا عن وجود علَّة أُولى مُنتجة، علَّة أُولى فاعلة (لا يعود اكتشافها إلى العلم الطبيعي المنشغل بالأسباب داخل الكوْن، لا أسباب الكوْن نفسه)، علة قد تكون منحت الكون معنًى، ولأجلها تكون قد خلقته وأرادته وأدرجته في خطة. وبحكم عجزها عن التأكد من الأمر قبل الانطلاق في خطاب معنى الوجود، تتحول الفلسفة إلى مُستودع «رؤى عن العالم» لا تستند إلى شيء؛ بل هو الوجه الذي تتخذه الفلسفة في عصرنا: طريقة للدردشة المسلِّية حول مختلف أنساق العالَم التي تقترح مُختلف «المعاني للحياة» وإجابات مختلفة عن سؤال «لماذا؟» دون أن تهتم أبدًا بالبحث عن أساس عقلي لها. نؤمن بأنه حتى تكون الفلسفة علم الأسباب الأخلاقية، ينبغي أن تكون الفلسفة أولًا علم الكيفية الميتافيزيقية. لا يجب على الفيلسوف كيفما كان الحال أن يسمح بإبعاده إلى قسم «سؤال المعنى» و«معاني الوجود» الأخرى. إذا سمح بذلك، فلن يكون الفيلسوف شيئًا غير خادمٍ للحكَم والديانات والإيديولوجيات الأخرى، والتي تتشارك ساحة معركة الرأي. ينبغي أن تكون التأملات في معنى الحياة متجذِّرة في معرفة الواقع، وإلا فستطفو فوق انعدام الجاذبية الذي تحدثه الإيديولوجية والعشوائية الذاتية.

الباب الأول

العلَّة غير المعلولة

حيث نُبيِّن أن المبدأ القائل: «لكلِّ شيء سبب» خاطئ؛ أنه يوجد بالضرورة كائن لا علَّة له، هو العلَّة المُطلقة للواقع كلِّه؛ لكننا لا نجيب عن سؤال ما إذا كان هذا الكائن هو الكون نفسه، أو كائناً خارجًا عن الواقع الماديّ.

كلُّ ما في الكوْن له سبب

كلُّ ما حولنا، وعلى مستوانا، من الأشياء والأحداث عالق في شبكة ضيِّقة من الأسباب والنتائج. زهرة تنمو، طفل يُولد، آجرة تسقط ـ لا شيء يوجد ويحدث إلا وله سبب[1] ـ. فخصيصة كلِّ شيء حولنا أن يبدأ وينتهي، وبتعبير آخر: ألا يُوجد بذاته؛ بل يُوجد بفعل شيء آخر غير نفسه. وعلى العموم، يبدو العالم أجمع مليئًا بالأشياء التي لها نتائج. وما سنعنيه بمصطلح «سبب» هنا، هو بشكل واسع «كل حالة (أ) للأشياء يجعلُ ورودها ورودَ حالةٍ للأشياء (ب) مُحتملًا، والتي بدون ورودِها كان يستحيل ورود (ب)، بحيث لا يكون (ب) حدثًا عامًّا (وفاة لويس السادس عشر)؛ بل حدثًا فرديًّا (وفاة لويس السادس عشر، كما حَدَثت). نستطيع أن نكتفي لمزيد تبسيط بعلاقة التبعية العامة، التي يستطيع بها كائن (أ) أن يوجد بدون (ب)، بينما لا يستطيع (ب) أن يوجد من دون (أ). فما نريده بالفعل، وفي إطار تعدُّدية مختلف أنواع العلاقات السببية، ليس إلا علاقة التبعية العامة، التي تُترجَم بأن كلَّ حدث

(١) يُمكن لنتيجة أن يكون لها أسباب عدَّة بالفعل، لكن لمزيد تبسيط سنطلق لفظ «سبب» أو «علَّة» بالمُفرد ونعني بها مزيج الأسباب المسبِّبة لنتيجة مُعطاة.

وكل شيء يجد تفسيره في شيء آخر، عدا نفسه.

فيما يخص السببية، ينبغي عدم الخلط بين فكرتين: المبدأ الأساسي، غير القابل للدحض في نظرنا، القائل بأنه لا شيء يتولَّد عن العدم (*ex nihilo nihil fit*)[1]، والتمظهرات المختلفة لتبعات هذا المبدأ، التي يعبِّر عنها العلميون ـ والذين لا يسعوْن بالضرورة إلى اتخاذ موقف بخصوص المعنى الأنطولوجي للاتِّساق الذي يلاحظونه ـ في صورة قوانين (يكتفي العلم بفكرة القانون، ويدع في الظلِّ سؤال معرفة ماهية القوة السببية للوحدات الفيزيائية). أمام كل واقعة، سواء تعلَّق الأمر بنبتة الباوباب أو بالجزيئة، يكون سلوك الفكر البشري هو التساؤل عن مصدرها، كيف أُنتِجت؟ ممَّ تتكوَّن؟ وما الذي تسبَّب في تولُّدها؟ هل يعني ذلك أن الكوْن في مُجمله هو نفسه نتيجة، نتجت عن سبب؟ هل يعني ذلك أن وجود الكوْن مرهون بشيء آخر غير نفسه؟ هذا بالتأكيد هو السؤال الذي نطرحه على أنفسنا حين نكون في مزاج ميتافيزيقي. لكنَّنا نُصاب بالدوار في الحين: إذا كان الكوْن نتيجة، فيجب أن يكون لديه سبب ـ نستطيع أن نسمِّيه «الإلٰه». لكن إذا كان لكلِّ شيء سبب، فلماذا نتوقف؟ ينبغي أن يكون للإله سبب بدوْره، ولن نكون قد تقدَّمنا أكثر مما لو كنَّا وضعنا أن الكون نفسه هو الإلٰه. بالإضافة إلى ذلك، ماذا أعنيه حين أؤكد أن الكون بنفسه نتيجة؟ وأن للكون سببًا بعيدًا في الماضي؟ لكن على كل حال، إذا كان الكون أبديًّا فيظهر أنه لن يكون في حاجة لسبب. فعلَّة الكون، في أية لحظة من الزمان، ليست إلا حالة الكوْن السابقة، وذلك بالرجوع القوانين التي تنظِّمه. لكن إذا كانت الحال كذلك، فلِمَ ينطبع عندي أن هذا التفسير غير كافٍ؟ هل يكون السبب أنَّ الكوْن وإن كان أبديًّا، ينبغي أن يكون له مصدر خارج عنه؟ لكن كيف يكونُ لشيء أبديٍّ سبب؟ أليس السبب هو ما يسبِق شيئًا آخر؟ وكيف يمكن لسبب أن يسبق شيئًا لم يبدأ أبدًا؟ الحيرة تامَّة كما هو واضح. سنحاول النظر في المسألة بمزيد وضوح.

---

(١) EPICURE, *Lettre 38;* LUCRECE, *De natura rerum,* I, v. 150; ARISTOTE, Métaphysique, K, 1062b24.

لكن هل نستطيع استنتاج أن لكلِّ شيء سببًا؟

السؤال الأول الذي يجب طرحه هو: هل من العقلاني البحث عن علَّة أولى؟ قد يكون كلُّ ما يوجد له سبب في النهاية، وهو الأمر الذي سيفرغ مفهوم العلِّة الأولى من معناه تمامًا. غنيٌّ عن الذكر أنه إذا كان لكل شيء سبب، فلا شيء يستطيع الترشُّح لمنصب العلِّة الأُولى، إذ كلُّ سبب يُعيَّن كسبب أوَّل سيكون له سبب هو الآخر، ولن يكون بالتالي أوَّلًا والحلُّ الوحيد للمسألة ـ حلٌّ لفظي بامتياز ـ سيكون وضع السبب المذكور موضع «السبب لذاته»، لكن هذا المفهوم غير معقول ومتناقض، إذ يفترض أن يسبق الكائن نفسه في الوجود ليُوجِد نفسه. إذا كان لكل شيء سبب، فسيكون علينا الاستنتاج أن البحث عن علَّة أُولى معضلةٌ وهميةٌ ليس الدافع إليها سوى نوع من المحنة الشعورية: كل شيء سيكون مصدره بحثنا عن أب أو أمٍّ أبديَيْن في كوْنٍ لا أب ولا أمَّ له. وسيكون من المفترض أن يؤدي قيامنا بتحليل مفاهيمي متين، وإن فشل في طمأنتنا، إلى اختفاء وهم العلَّة المُنتجة الأولى، المصدر النهائي لكل واقع.

والحق أنه يستحيل أن يكون لكلِّ شيء علَّة

لننطلق إذَنْ من الأطروحة التي تقول: إن لكل شيء سببًا. ينبغي فهم مفهوم «الكلِّ» بمعناه التوزيعي، لا بمعناه الجمعي؛ فمن الواضح أن الكلِّية بمعناها الجمعي لا سبب لها، إذ لا يوجد شيء خارج كلِّ ما يوجد. ننسب إذَنْ هنا مسألة امتلاك سبب «توزيعيًّا» إلى كلِّ العناصر المكوِّنة للكلِّ. يكون السؤال حينئذ بالنسبة لنا هو إمكانية الجمع بين ألا يكون للكلِّ الجمعي سبب وجود مع امتلاك كل عنصر من العناصر لسبب. غالبًا ما يدافع عن هذه المسألة الفلاسفة العلمويون، الذين يأخذون اقتضاءات ومناهج العلم إلى منتهاها. يُفسَّر وجود العالَم في كل لحظة عند هؤلاء بحالة العالَم في اللحظة السابقة.

في هذا السياق، يُمكن أن يحصل سؤال: «لماذا يوجد شيء بدل لا

شيء؟» على إجابة، وهذه الإجابة علمية. يوجد شيء في اللحظة t_i لأنه كان يوجد شيء في اللحظة t_{i-n}. في الواقع، لا يبدو أن هذا التقهقر يطرح أي إشكال. فلنفترض أننا نقسم وجود الكوْن لشرائح رفيعة جدًّا، على طول خطّ الزمان. كل شريحة تشملُ مجموع ظواهر العالَم الطبيعية الذي نستطيع أن نسميه «حالة العالَم في اللحظة t». يمكننا اعتبار أن كلَّ شريحة هي نتيجة سابقتها. سنقول: إن العالَم يُوجد في اللحظة t_i، باعتبار حالة العالَم في اللحظة t_{i-1} وباعتبار تطبيق قوانين الطبيعة. وهكذا إلى الأبد. لا شكَّ أن هذا يذكِّرنا بمنهج العلم الطبيعي المعاصر الذي يستنتج ما ينبغي تفسيره من مزيج عنصرين اثنين:

(١) الشروط الأوّلية.

(٢) القوانين الطبيعية القابلة للتطبيق.

وهو ما نسمِّيه بشيء من الغرور «التفسير الاستنباطي ـ القوانيني explication nomologico-déductive»[(١)]، وهي الصورة التي يتخذها تطبيق مبدأ السببية في العلوم. وباعتبار أن يكون عدد لانهائي حقًّا من الظواهر الماضية قابلًا للتصوُّر، يُمكننا الإقرار بمثل هذا التقهقر من سبب إلى سبب. بذلك سنفسِّر وجود كلِّ واقع مُعطًى. حينئذ سيستنتج مناصر الفرضية منتصِرًا بأن كل حالة للعالَم تُفسَّر بشيء آخر غير نفسه؛ أي: حالة العالم في اللحظة t_{i-n}. وبما أن العالَم ليس إلا مجموع حالاته، سنكون قد فسَّرنا كلَّ شيء، دون الحاجة للُّجوء إلى كائن بذاته[(٢)] لندقق في هذه الأطروحة جيدًا. تؤكد هذه الأطروحة على أمرين:

١ ـ كلِّ ما يُوجد له سبب.

---

(١) «الاستنباطي القوانيني» يعني: «الذي يقوم بالاستنباط انطلاقًا من قوانين».

(٢) نجد هذا الاستدلال في كتابات دفيد هيوم في كتابه *Dialogues sur la religion naturelle [1753]*, IX. للاطلاع على نسخة معاصرة من نفس الاستدلال، انظر مثلاً:

Quentin SMITH, "The Reason the Universe Exists is that It Caused Itself to Exist" [1999].

٢ ـ أنَّ سلسلة الكائنات التي لها سبب يفسِّرها بشكل كافٍ تطبيق المبدأ الأول. حتى نتيقن من عدم نسيان شيء، فلننظر في كل الحالات الممكنة، بما فيها حالة السلسلة المنتهية، التي كثيرًا ما يُقصيها مناصرو هذا الطرح[(١)]

فلنفترض إذَنْ أنَّ كل حالة للعالَم تسبِّبها الحالة السابقة لها بشكل مباشر. ولنتساءل عمَّا إذا كانت السببية الداخلية لهذه السلسلة تسمح بتفسير وجود السلسلة نفسه (تلك فرضية الطبيعانية العلموية). نستطيع تمييز حالتين:

الحالة الأولى: حيث العالَم له بداية في الزمان. في هذه الحالة، يُوجد طرف أوَّل للسلسلة. هل نستطيع التأكيد بأن له سببًا؟ يُمكننا دائمًا الـمُحاولة، لكن لا حلَّ للأمر إلا حلًّا واحدًا، وهو وضع أن هذا الطَّرف الأول هو سبب نفسه (إذ لا يسبقه شيء)؛ لكن مفهوم «السبب في ذاته» للأسف مفهوم غير متَّسق، كما قلناه سابقًا. إذن فالطرف الأول ما كان ليكون سببًا لنفسه. فهو بالتالي غير مُسبَّب. إذا رفضنا هذا الحلَّ، بحجَّة أنَّ كلَّ شيء له سبب (والتي هي الفرضية هنا بالفعل)، يجب التأكيد على أن الطرف الأوَّل سبَّبه. العدم. وهو أمر غير معقول كذلك، إذ لا يملك العدم القدرة على التسبب في أي شيء. نفهم بالمناسبة، وبدراستنا لهذه الحالة الأولى، سبب تحرُّج الطبيعانية العلموية من كل تصوُّر للعالَم يستلزم بداية جذرية في الزمان: فهي تقصي فرضية أن لكلِّ شيء سببًا. وبالفعل: ينبغي إما الاعتراف بوجود شيء لا سبب له (الحدث الأول)، وإما إنكار مبدأ *ex nihilo nihil* (بالقول بأن الحدث سبَّبه اللاشيء). الجواب الأول متناقض مع الفرضية؛ أما الثاني فليس مُحفِّزًا لمن يرغب في الحفاظ على عقله.

نمرُّ إذن إلى الحالة الثانية: حالة عالم لا بداية له، يشكِّله عدد لانهائي حقًّا من الأسباب والنتائج المتضافرة في الماضي. من النظرة الأولى، يبدو

---

(١) انظر: Quentin SMITH, "A Cosmological Argument for a Self-Caused Universe" [2008] الذي يدافع عن فكرة إمكانية أن يكون عالم منته في الزمان «سبَّب نفسه بنفسه»، والتي هي في نظرنا فكرة لا يصلح الدفاع عنها ـ مقال نُشر على الشبكة فقط:
http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/self-caused.html

هذا السيناريو أكثر ملاءمة للفرضية التي تقول بأن كلَّ ما يوجد له سبب، مهما عُدنا بالزمان، توجد دائمًا أسباب للتسبب بالأسباب إلى ما لا نهاية. يصير مُغريًا حينئذ القول: إنَّه بُحكم أنَّ الكلَّ ليس إلا مجموع أجزائه، فإذا كان كلُّ جزء قد فُسِّر، فالكلُّ نفسه يكون قد فُسِّر. تلك كانت أطروحة هيوم في كتابه محاورات في الدين الطبيعي (IX):

في سلسلة الأشياء أو تتابعها، كل جزء سببه الجزء الذي سبقه، وهو سبب الجزء الذي يليه. أين تكمن الصعوبة إذن؟ ستقولون: إن الكلّي تطلّب تفسيرًا. أجيب بأنه [. . .] إذا أريتكم الأسباب الخاصة لكلِّ عضو من تشكيلة من عشرين جزيئة من مادَّة ما، سأحكم بأنه من غير المعقول أبدًا أن تسألوني بعدها عن سبب مجموع العشرين جزيئة. فهذا مُفسَّر بما يكفي بتفسير أسباب أجزائه.

وحيث إن لكل شيء سببًا، فسنستنتج أن الكون نفسه مُفسَّر، إذ كل أجزائه مفسَّرة. فسبب الكوْن سيكون أجزاؤه، والتي هي مُفسَّرة كلها ومُسبَّبة. لكن هذا الاستدلال لا يستقيم للأسف[1] لنلاحظ أولًا أن مبدأ هيوم لا يبقى صالحًا في كل الظروف. ليكون المبدأ صالحًا، يجب أن تكون الأسباب خارجة عن المجموع المُفسَّر: إذا كانت لديكم مجموعة (a, b, c, d) ينبغي تفسيرها ومعها تفسيرٌ لـ a بـ w ولـ b بـ x ولـ c بـ y وبـ d بـ z، يكون معكم تفسير كامل للمجموع (a, b, c, d) وهو (w, x, y, z)[2] لكن حين تنتمي

---

(١) في الاعتراض على مبدأ هيوم: نحن نتبع سوينبورن في هذه النقطة (*The Existence of God* [1979]). لكننا نبتعد عنه بشدة فيما بعد: فبينما يكتفي سوينبرن بفكرة أنه لا تفسير يوجد لسلسلة لانهائية من الأحداث الـمُسبَّبة بشكل كامل، لكنها في النهاية قد توجد بصفة الواقع الخام المفتقر للتفسير، نسعى نحن إلى إثبات أن سلسلة لانهائية تكون أطرافها مُسبَّبة بالكامل يستحيل أن توجد (بتفسير أو بدونه)؛ لأن فكرة أن كل شيء له سبب تتناقض منطقيًا: يوجد بالضرورة كائن غير مُسبَّب واحد على الأقل، داخل السلسلة أو خارجها.

(٢) ننحي عمدًا الاعتراض المناهض للاختزالية الذي يلفت الانتباه إلى بعض الكليَّات التي تتطلَّب تدخُّلَ مشروعٍ وتفترض إذن أن يكون مختلف التواريخ السببية المفسِّرة لكلِّ جزء مرتبطة فيما بينها بخطَّة مُوحَّدة. هذا السؤال لا يهمُّنا هنا؛ المهم أن نتفق على أن المجموع يُفَسَّر بما يكفي بتفسير كلِّ جزء من أجزائه (حتى وإن تطلَّب الأمر أن يتم إدراج - في كل تاريخ سببي خاص - مرجعٌ مُشترك إلى غاية ما؛ وذلك لمراعاة التعقيد غير القابل للاختزال للكلِّ المُولَّد عن مجموع الأجزاء).

العناصر المفسَّرة إلى المجموع الذي ينبغي تفسيره، فلا يبقى ذلك نافعًا. لا بد أن شيئًا ما يظلُّ بلا تفسير. وهذا بالضبط هو حال تفسير مجموع حالات الكون بالحالات السابقة للكوْن المذكور. فلنضع أنفسنا أوَّلًا في حالة كوْنٍ كان له بداية في الزمان: يجب علينا تفسير سلسلة منتهية من الحالات (a, b, c, d)؛ سنقول: إن a يُفسِّر b وb يُفسِّر c، وc يفسِّر d. فهل يكون المجموع (a, b, c, d) قد تمَّ تفسيره؟ لا بالطبع؛ لأن a لم يتمَّ تفسيرها.

للخروج من الإشكال، يجب إذَنْ وكما رأينا أعلاه، أن نضع وجود طرف أوَّل لا سبب له. إذا وضعنا أنفسنا الآن في حالة المجموع اللانهائي ـ الأكثر نفعًا ـ من حالات الكوْن (كوْنٌ لا بداية له في الزمان) فماذا يحدث حينها؟ هل نستطيع التأكيد على أنَّه تمَّ تفسير وجود مجموع العناصر؛ إذ تمَّ تفسير كل عنصر بعنصر آخر؟ هنا أيضًا يكون الجواب بالسلب؛ إذ يجب مواجهة هذا التناقض؛ أي: المتمثِّل في أن الكلِّية قد تجد في نفسها تفسير وجودها، بينما لا يجد أي عنصر من عناصرها تفسير وجوده في نفسه. إذا كان وجود كل عنصر من السلسلة متوقفًا بالكامل على عنصر آخر من السلسلة، ينتهي المطاف بوجود السلسلة بأكملها أن يكون من غير أساس سببي. فالأمر كما لو أننا نفسِّر وجود انعكاس الشيء في المرآة بفعل انعكاس سابق لهذا الشيء في مرآة أخرى، لانهائيًا، دون أن نضع أبدًا وجود الشيء المعكوس. هذا النوع من التفاسير بمثابة حلِّ مشكل بدفعه تحت السجَّاد. إلا أن هذا ما يقيِّد به نفسه التفسير العلموي لوجود الكلِّ، الذي يفترض مُسبَقًا وباستمرار وجود ما يدَّعي تفسيره. فهو يكتفي بوصف سلسلة لا منتهية من الكائنات التي حصلت كلُّها على الوجود دون أن يمتلكه أيٌّ منها أبدًا؛ إذ ذاك، تكون السلسلة كلُّها بحاجة لسبب، إذ لا يُمكن أن تُوجد بنفسها، إذ لا شيء داخلها يُوجد بذاته. ولا يغيِّر عدد الأجزاءاللانهائي من القضية شيئًا[1]

---

(١) نستطيع بالطبع اعتبار أن تعدُّدًا لانهائيًا بحق ليس قابلاً للجمع. لكن ذلك سيمثِّل تفنيدًا أكثر جذرية للفرضية التي نحن بصدد دراستها، وليس طريقة لإنقاذها؛ إذ إنْ لم تقبل التعددية اللانهائية الجمع، =

فذلك يدفعنا فقط إلى تقهقر فارغ: فالتفسير الـمُعطى لوجود الشيء، حسب النسق العلموي، يتمثل في وجود أشياء مُسبقًا: «هذا الكائن التابع يُوجد لأن كائنات تابعة أخرى تُوجد». في هذه الظروف، لا نقوم إلا بإزاحة الصعوبة بخطوة دون الإجابة عن سؤال معرفة: على ماذا يتأسس وجود كائنات تابعة عمومًا.

استنتاج: إذا كان لكلِّ عنصر داخل الكلِّ سبب لوجوده، فالكلُّ نفسه بحاجة إلى سبب. بتعبير آخر: إذا لم يكن شيء في الكلِّ يُوجد بذاته، فالكلُّ نفسه لم يكن ليوجد بذاته. إلا أن هذا الأمر غير ممكن؛ لأن الكلَّ، بحكم تعريفه، لم يكن ليكون له أي سبب. إذن فيُوجد في الكلِّ، وبالضرورة، عنصرٌ واحد على الأقل من غير سبب، ويُوجد بذاته. لتفسير وجود الكلِّ من غير تقهقر عقيم إلى الأبد، من اللازم تعيين كائن لم يرث وجوده من وجود آخر؛ بل وجوده وجود مستقل. فمجموع الأشياء لم يكن ليوجد من غير سبب إذا لم يكن يوجد شيء واحد على الأقل من غير سبب. وجود هذا الشيء غير الـمُسبَّب لا يستلزم بالضرورة وجود بداية: المطلوب هو أساس، لا بداية. سواء كان عدد المرايا العاكسة لصورة الوردة لانهائيًّا أو لا، من الضروري أن توجد وردة مُنعكسة لتؤسس هذه السلسلة؛ وبالمثل، سواء كان عدد الأشياء المتسببة في بعضها البعض لا نهائيًّا أو لا (سواء كان العالم دائمًا أو لا)، من

= فهذا يعني أنه لا نهائية إلا النهائية الـمُحتملة (المُدرَكة بوصفها نهاية مستمرة بشكل لانهائي = ∞) ولا وجود لنهائية مُنجزة حقًّا (مُدرَكة كمجموع = ℵ). إلا أن إنكار مجرَّد إمكانية سلسلة لانهائية حقًّا، هو إنكار مجرَّد إمكانية الماضي اللانهائي، إذ الماضي اللانهائي يفترض سلسلة نهائية حقًّا، وليست فقط مُحتمَلةَ اللانهائية، من الأحداث المُحقَّقة مُسبَقًا. هذا الاعتراض يُفترض به إذن أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن فرضية الكون اللانهائية لا تستقيم بذاتها. سيُعيدنا ذلك مباشرة إلى الحالة السابقة التي تتطلب كائنًا غير مُسَبَّب. انظر حول هذه النقطة: الفصل المعنون بـ: «الإله وراء الانفجار العظيم؟». لدعم هذا الرفض القاطع لكل تقهقر سببي لانهائي، بما في ذلك التقهقر الزمني، يمكن أن نقرأ لـ

Robert KOONS, *Realism Regained*, = *8.5, "The Well-Foundedness of Causation", p. 113.*

الفكرة المركزية هي أن السلسلة اللانهائية (Sℵ) المكوَّنة من الأطراف الطارئة ($..S_N > .... > S_1 > S_0$.)، ولكونها هي نفسها طارئة، ستكون بحاجة إلى سبب (S_n+1)، وليس أساس رفض كونز إذن هو استحالة التعدد اللانهائي؛ بل استحالة النقل اللانهائي للتدفق السببي.

الضروري أن يُوجد شيء غير مُسبَّب ليؤسس هذا التوارث. يُمكن أن يكون هذا الشيء مُحايثًا أو متعاليًا بالنسبة للسلسلة. لا نعرف شيئًا عن ذلك في المرحلة الحالية.

لا يستلزم ذلك وجود الإلٰه بالضرورة

يظهر هنا اعتراض سيساعدنا على توضيح موقفنا جيِّدًا. سيقول البعض بأن هناك خطأً في استدلالنا، حين نؤكد على أن مجموع الكائنات التابعة هو نفسه تابع وبحاجة إذَنْ إلى تفسير، وأنه ثمَّة «مغالطة تركيب» هنا من النوع: «كل البشر لهم أمهات، والبشرية مُكوَّنة من البشر كليًّا، إذن فالبشرية لها أمٌّ». سبق أن ناقشنا هذا الاعتراض في الفصل المخصص لكانط؛ سيكفينا هنا التذكير بأنه إذا كانت بعض الخاصيات تختفي عند الإضافة، فالبعض الآخر ينحفظ[1] إلا أن التبعية الوجودية هي من النوع الثاني: إذا كان كلُّ جزء من أجزاء الكائن مرهونًا كليًّا (في أقلِّ مكوِّناته) بجزء آخر نفس هذا الكائن، فمن البدهي أنه لا شيء يوجد بذاته داخل هذا الكائن. تمامًا كما لا توجد أية

(١) تُسمى الخاصيات التي تنحفظ عند الإضافة بالخاصيات «المتمددة»؛ يجب أن تكون مُطلقة وغير نسبية. فالألوان مثلاً هي خاصيات مطلقة بخلاف الحجم والثمن، التي هي خاصيات نسبية. لذلك فمجموع الأشياء الزرقاء يظلُّ أزرق، بينما مجموع الأشياء الصغيرة ليس صغيرًا بالضرورة. بالمثل، فأوجه الوجود ليست مُطلقة (فالشيء ليس طارئًا أو ضروريًّا بالمقارنة مع شيء آخر، لكنه كذلك بإطلاق، تمامًا مثل كونه أخضر أو حلوًا). لنكون أكثر دقة، يجب أن نضيف أنه لتكون الخاصيات المُطلقة متمددة، يلزم ألا تتأثر بالبنية الكليَّة للمجموع: أن يكون الشيء مستطيلاً خاصية مُطلقة، لكن البيت الـمُكوَّن من الخرسانات المستطيلة قد يكون مربَّعًا. أما فيما يخصُّ أوجه الوجود، فما كانت البنية الكليَّة للمجموع لتغيِّرها: فالهيكلة الوحيدة التي تبدو قادرة على درء التبعية بين كائنين والسماح لهما بتشكيل كائن «ذاتي الصنع» هي السببية الدوْرية مع السفر في الزمان (الابن المولّد للأب في الماضي). لكن بالإضافة إلى الاستحالة الفيزيائية لمثل هذه البنية، فالتفسير الذاتي سيكون وهميًّا، إذ السببية الدوْرية تعادل في الواقع السببية الذاتية، التي لا تستقيم (انظر: الفقرة الآتية). بل لا شك أن استحالة السببية الذاتية فيزيائيًّا ترجع إلى استحالتها منطقيًّا وميتافيزيقيًّا. فالإحساس بالزمان والإحساس بالترتيب الخاصَّين بالسببية الفيزيائيين ليسا واقعين خامِيْن طارئَيْن؛ بل يتجذَّران في ضرورة الكينونة. فالقوانين المنطقية والرياضية هي مساهمات للكائن المُطلق وتعكس بنياته الأساسية. بالنسبة للقوانين الفيزيائية، فلا شك أنه يجب التمييز بين القوانين المؤطِّرة المُشتقة من ضرورة الكينونة والقوانين الخاصة، بين الثوابت والشروط الأولية الأخرى، الطارئة تمامًا.

مغالطة في أنه إذا كانت كل بلاطة من بلاط الحمَّام زرقاء، فالحمَّام يكون أزرق. بالتالي فالكائن نفسه ـ السلسلة اللانهائية من الكائنات التابعة، في هذه الحالة ـ بحاجة إلى تفسير لوجوده[١]

لا شك أن البعض سيعترض بذكر إمكانية «التبعية الدوْرية المتداخلة»، (ب) تابعة لـ(أ) و(أ) تابعة لـ(ب). سيقولون: إنه في هذه الحالة، (أ) و(ب) تابعان، لكن الكلَّ الـمُكوَّن من (أ) و(ب) مستقلٌّ. سنجيب بأنه إذا تعلَّق الأمر بتفسير أصل وجود الشيء: وحيث إن (أ) تابعة لـ(ب) و(ب) تابعة لـ(أ)، فسيكون علينا أن نقول بأنَّ (أ) تابعة لـ(أ)، وهو الذي يعود بنا إلى المفهوم اللامعقول للسببية الذاتية. بالفعل، ليكون (أ) سببًا لذاته، يجب أن يسبق نفسه في الوجود؛ أي: أن يوجد ولا يوجد، وهو تناقض.

والنتيجة أنه إذا كان شيئان تابعين فيما بينهما (يُبقيان بعضهما البعض في الوجود مثلًا)، فهما تابعان لشيء ثالث قد أنتجهما. يمكن تفسير انحفاظ الوجود ببنية دائرية من الفعل الـمُتبادل، لكن ذلك لا يفسِّر إنتاج الوجود. عبارة «(أ) و(ب) يُبقيان بعضهما البعض في الوجود» لها معنى. عبارة «(أ) و(ب) أوجد بعضهما بعضًا» لا معنى لها. علاقة الأصل لا متماثلة بالضرورة.

هناك طريقة أخرى لمقاومة حجتنا تتمثل في القول بأن الكون يمنحنا مثالًا مضادًّا ممتازًا على استنتاجنا: أليس الكوْن كلًّا مُكوَّنًا من أجزاء مُسبَّبة بالكلية، لكنه لا يحتاج إلى سبب؟ والجواب هو: لا؛ لئلَّا يكون الكوْن بحاجة لسبب، يجب بالضرورة ألا تكون أجزاؤه مُسبَّبة بالكلِّية؛ بل أن تشتمل (كلُّها، أو واحد من بينها على الأقل) على شيء غير مُسبَّب، شيء غير تابع، مثل

---

(١) يُمكن التعبير عن هذا الاعتراض، الذي اعترض به برتراند راسل، بلغة نظرية المجموعات. يتمثَّل الاعتراض في التذكير بأن المجموعة ما كانت لتكون عضوةً من ذاتها (بيَّن راسل أننا إذا قبلنا بذلك، فنحن ننتهي إلى مفارقات مستعصية) وفي وضع أن ذلك بالذات ما نوافق عليه حين نؤكد على أن مجموعة الكائنات المُسبَّبة هي نفسها مُسبَّبة (والواقع أن مجموعة الأشياء الـمُسبَّبة سيكون عليها أن توجد داخل مجموع الأشياء الـمُسبَّبة؛ أي: داخل نفسها). لكن هذا الاعتراض لا يستقيم؛ لأن ما نتحدث عنه بالذات ليس مجموعة بالمعنى المنطقي؛ بل إضافة حقيقية للوقائع؛ لو كان اعتراض راسل قائمًا، سيكون علينا أن نرفض القول بأن مجموع أحجار سوداء مجموع أسود، بحجة أن مجموع الأشياء السوداء المذكورة لم يكن لينتمي لنفسه!

المادة ـ الطاقة، أو الكوارك، أو أي ركيزة أساسية. إذا كان الحال كذلك، فالكوْن ليس بحاجة لسبب فعلًا. لكنَّ هذا ليس السؤال الذي نعالجه الآن. الأهم بالنسبة لنا في هذه المرحلة، هو إثبات أن مُسلَّمة «كلُّ شيء له سبب» مسلَّمة خاطئة، وليس تحديد الكائن غير المُسبَّب. في النُقطة التي نوجد بها، فرضية أن يكون هذا الكائن هو الكوْن ليست مُستبعدة؛ بل نستطيع حتى أن نقول: إنها تُمسك بطرف من الحبل. باختصار: لا تمنحنا فكرة أن كل كائن تابع، إذا أدرِك بشكل خاص؛ أي: لا يُوجد إلا وَفقًا لوجود كائن تابع آخر، لا تمنحنا هذه الفكرة ولو بدايةَ تفسير لوجود كائنات تابعة عمومًا. لا شكَّ إذن أن يُوجد في الواقع شيء مستقلٌّ. لو لم يوجد ذلك، كلُّ شيء كان ليكون مُعلَّقًا في الهواء على طريقة البارون مونشهاوزن، الذي نجا من الغرق في البحيرة بالسحب على شعر رأسه الخاص. لا وجود لعمليات بادئة *bootstrapping*[1] في الوجود.

لماذا التقهقر للأبد حلقة مفرغَة

لنر عن قرب كيفية إثبات أن التقهقر إلى الأبد لا يستطيع تفسير وجود السلسلة. لنفترض عددًا لا نهائيًا حقًّا من حالات العالَم على طول خطِّ الزمان. لنفترض، كما تقترحه العلموية، أن كلَّ حالة سابقة تفسِّر حقًّا وجود الحالة الموالية لها (وذلك هو بالضرورة طرح العلموية الضمني، الذي يدَّعي بذلك تفسير الكوْن نفسه، وليس فقط تفسير حالته). لنرقِّم هذه الحالات بدءًا من الحاضر وباتجاه الماضي: ح(٠)، ح(ـ ١)، ح(ـ ٢)، ح(ـ ٣). إلخ. نستطيع حينها التأكيد، حسب الطبيعانية، أن كل حالةٍ للعالَم سببُها الحالة التي سبقتها. بالإضافة إلى ذلك، يوجد نفس القدر من الحالات الزوجية والحالات الفردية؛ أي: تعدُّدًا لا نهائيًا حقًّا (الذي نشير إليه عادة ب $\aleph_0$).

e(-8) e(-7) e(-6) e(-5) e(-4) e(-3) e(-2) e(-1) e(0)

$-\aleph_0$

(١) بالانجليزية في النصِّ.

لنضع بعد ذلك مجموعتين: مجموعة الحالات الزوجية، ومجموعة الحالات الفردية. لكلٍّ عِنصر من الحالات الزوجية، يُوجد عنصر من مجموع الحالات الفردية الذي هو سبب له: ح(ـ ٥) هي سبب ح(ـ ٤)، ح(ـ ٣) هي سبب ح(ـ ٢). إلخ. نستطيع حينئذ أن نقول: إن مجموعة الحالات الفردية هي سبب مجموعة الحالات الزوجية. لكن حيث إن السلسلة لانهائية، فصحيح أيضًا أن مجموعة الحالات الزوجية هي سبب مجموعة الحالات الفردية، نجد أنفسنا إذن أمام حالة سببية دوْرية[1] إلا أنه إذا كنَّا ندَّعي تفسير وجود الأشياء حقًّا، فالسببية الدورية لا تفسر شيئًا، إذ تفترض أن كل النتائج تسبق نفسها لتتسبَّب في سببها نفسه. فإذا كان (أ) سبب (ب) و(ب) سبب (أ)، إذن فـ (أ) سبب (أ). وهو ما يعود بنا إلى السببية الذاتية ـ التي لا تستقيم. التفاعل بين شيئين موجودين مُمكن جدًّا، لكن السببية الـمُنتِجة المتبادلة، المفسِّرة لوجود الأشياء والتي هي مفهوم مغاير تمامًا عن الأول، ليست مُمكنة البتة. ولتقريب الصورة: إذا قال روميو إنه سيذهب للحفل الراقص؛ لأن جولييت ستذهب إليه، وإذا قالت جولييت إنها ستذهب إليه؛ لأن روميو سيكون موجودًا؛ فلا شيء غير معقول هنا، لكن ينقصنا تفسير خارجي لوجودهما الـمُشترك؛ أي: أن هناك حفلًا راقصًا. لا يعني الدليل الذي عرضناه للتو أن كل تقهقر لانهائي على مستوى الأسباب مستحيل، أو غير معقول؛ بل يستلزم فقط أن كل تقهقر لانهائي تقهقر مُفرَغ على مستوى السببية الـمُنتجة، المفترض بها تفسير الوجود نفسه للسلسلة كلها. قد يوجد تسلسل غير مُحدَّد من حالات العالم في الماضي لكن ما يُقصيه دليلنا، هو قدرة مثل هذا التسلسل على تفسير وجود هذه السلسلة نفسه. بتعبير آخر، ما يُقصيه ذلك هو قدرة العلموية على تفسير وجود السلسلة.

ها نحن وصلنا إلى الاستدلال التالي:

---

(١) ندين هنا لمقال ألكسندر ر. بروس، الذي يختزل التقهقر اللانهائي في السببية الدوْرية ويُطبِّق هذا الاختزال على مفارقة «البيضة والدجاجة» الشهيرة جدًّا. انظر:

A. R. PRUSS, "The Hume-Edwards Principle and the Cosmological Argument" [1998], p. 149-165.

١ ـ التقهقر اللانهائي على مستوى الأسباب الفاعلة يرجع إلى السببية الدوْرية.

٢ ـ إلا أن السببية الدورية ليس بمقدورها تفسير وجود الأطراف التي تربط فيما بينها.

٣ ـ إذَنْ فالتقهقر اللانهائي على مستوى الأسباب الفاعلة لا يسمح بتفسير كلِّ السلسلة للأسباب الـمُسبَّبة.

والنتيجة أن وجود السلسلة كلِّها لم يكن ليُفسَّر بالتقهقر اللانهائي على مستوى الأسباب، وفكرة أن تفسير كلِّ جزء من الكلِّ يكفي لتفسير الكلِّ تبيَّن أنها خاطئة في حالة سلسلة زمانية لا نهائية. بالتالي، نحن مضطرون للاعتراف بأنه إذا كان لكلِّ شيء سبب، في إطار سلسلة لانهائية، فمن المستحيل تفسير وجود السلسلة، وبتعبير آخر تعيين سبب للسلسلة، وهو ما يناقض الفرضية.

الملجأ النهائي لمن يأمل إبقاء الفرضية القائلة بأن لكلِّ شيء سببًا، سيكون التأكيد على أن تعثر السلسلة كلِّها على سببها في طرف خارج عن سلسلة الكائنات الـمُسبَّبة. لكن بما أن كلَّ واقع هو طرف من السلسلة، حسب الافتراض، فيجب التأكيد على أن السلسلة تجد سببها في العدم. يعود بنا الحال إذَنْ إلى العبث السابق. إذَنْ فلم يعد هناك مهرب: الفرضية قد حطَّمت نفسها بنفسها تمامًا، ما يقودنا في كلِّ مرة إلى مأزقين: السببية الذاتية، وسببية العدم؛ بالتالي، إذا كان لكلِّ شيء سبب، فلا شيء له سبب. إذَنْ فالفرضية خاطئة. لنؤكد على أمر: حتى وإن كنَّا فضَّلنا الدَّليل السابق على سلسلة زمانية؛ (لأنها الوضعية المتقدمة عند العلمويين)، فهو ذو مدى عام وصوري: يمكن تطبيقه على كل السلاسل اللانهائية المُفترض بها تفسير نفسها بنفسها، سواء تعلَّق الأمر بسلاسل أفقية زمنية، أو سلاسل عمودية متزامنة. وهو يثبت شيئين:

١ ـ إذا وُجدت سلسلة زمانية لامتناهية في الماضي، فهي لا تفسِّر أبدًا وجود الكوْن؛ بل تفترضه مُسبقًا.

٢ ـ لا يُمكن تفسير وجود الكون كذلك بسلسلة لامتناهية من الشروط

الـمُتزامنة (أسباب مُرتَّبة هرميًّا). بالتالي، فوجود الكوْن يعتمد بالضرورة على شرط لا مشروط، على سبب غير مُسبَّب. سيكون على السلسلة العمودية للشروط المتزامنة إذَنْ أن يكون لها طَرَف أوَّل، بينما يُمكن للسلسلة الأفقية من الشروط المتعاقبة ألا يكون لها طرف أوَّل، بشرط صارم، هو أن تكون تابعة بمُجملها للطرف الأوَّل من السلسلة العمودية التي هي الأساس الدائم للمجموع.

لنلخِّص كلامنا: سواء بدأ العالَم أو لم يبدأ، يوجد بالضرورة كائنٌ غير مُسبَّب واحد على الأقل. يُمكن جدًّا ألا يكون هذا الشرط اللامشروط متمايزًا عن العالَم، لكن بشرط صارم: كل طرف من السلسلة الزمانية يجب أن يحتوي على شيء غير مُسبَّب، إذ إذا كان كلُّ طرف مُسبَّبًا بالكامل، فلن يكون من حقِّ السلسلة الترشح لمقام العلَّة الأُولى (فقد أثبتنا بالفعل أنه إذا كان كل طرف من السلسلة مُسبَّبًا بالكامل، فلا شكَّ أن المجموع نفسه يجب أن يكون كذلك). بتعبير آخر، كل طرف يجب أن يكون مُسبَّبًا فيما يخصُّ صورته، لكنه غير مُسبَّب فيما يخصُّ مادته. نموذج السببية الذي يوجد على المحكِّ هنا هو نموذج السببية الـمُحايثة، أو السببية المادية. باختصار، يمكن أن تكون السلسلة الزمنية لحالات العالَم لانهائية، بشرط احتوائها على عنصر غير مُسبَّب: المادة، الطرف الأول لسلسلة الشروط المتزامنة.

يدرس العلم تحوُّلات العالم، لكنه لا يدرس سبب وجود العالَم

وإذا كان الحال كذلك، إذا كان العلميُّ لا يستطيع تفسير وجود السلسلة نفسها، فماذا يفعل؟ يفعل الآتي: يُثبت أن كل عنصر من السلسلة غير الـمحدودة للوقائع الطبيعية الـمُميَّزة يُوجد كنتيجة لحدث طبيعي سابق. بطريقة ما، نستطيع أن نقول: إن العلم يفسِّر استمرار وتحوُّلات العالَم، لكنه لا يفسِّر العالَم. ما يصفه العلم هو في النهاية ليس إلا استمرارية وجود نفس الشيء الواحد الضخم ـ السلسلة كلِّها ـ في تعدُّد صورها غير المحدود. إلا أن هذا الكلَّ (وإن كانت ذات مُدة لانهائية ومُشتملة على عدد لانهائي حقًّا من

الأحداث) هو ما نودُّ تفسيره. بخصوص سؤال: «لماذا يوجد العالَم؟»، ما كان الجواب ليكون: «لأنه كان يُوجد في اللحظة n-ti وأن قوانين الطبيعة تُطبَّق»؛ ينبغي أن تردُّوا على من يجيب هكذا إجابة بأنه لا يمنحكم تفسيرًا لوجود العالَم؛ بل تفسيرًا لتحوُّلاته، مُسلِّمًا بوجود العالَم وقوانين الطبيعة. كل تفسير علمي يفترض بالفعل انحفاظ الطاقة، لكنه لا تفسير علميًّا يقدر على تفسير وجود الطاقة. إلا أن ذلك هو السؤال الجذري الذي نطرحه: لا سؤال كيفية انحفاظ الكون أو تحوُّله أو انتقاله بنفسه من لحظة إلى أخرى دون أن يكفَّ عن الوجود[1]؛ بل أن نعرف من أين تستقي السلسلة كلُّها نفسها وجودها. إلا أننا قد أثبتنا للتو، أن تفسير كل عضو من السلسلة بالعضو السابق من نفس السلسلة، وهكذا إلى اللانهاية، لا يعني الإجابة عن سؤال سبب وجود السلسلة كلِّها. وحيث إن السبب الكافي لسلسلة من الأحداث يتمثل بالضرورة في سلسلة من الأحداث التي لا تنتمي للسلسلة المُراد تفسيرها، فمن البدهي أن كلَّ تفسير يؤول إلى القول بأنه لا وجود لسبب للسلسلة غير مُدرَجٍ في السلسلة نفسها، يؤدي لانعدام أي تفسير للسلسلة.

العلة الأولى لا بداية لها ولا نهاية

إن وجود سلسلة لانهائية من الأسباب والنتائج المتسلسلة في الزمان

---

(١) بتجزئة السلسلة الزمنية فكريًّا إلى عدد حالات العالَم المتمايزة، وفقًا لتقسيم لحظات الزمان، فقد تصرَّفنا كما لو أنَّ كلَّ حالة t للعالَم منفصلة تمامًا عن الحالات الأخرى، كما لو أن العالَم الذي سيُوجد في t+1 لم يكن يوجد بعد في اللحظة t كما لو أن وجود العالم في t+1 بحاجة لتفسير، وبالتالي كما لو أن كلَّ حالة للعالم مُبدِعة ومُنتجة لوجود الحالة الموالية؛ ومن هناك يأتي التأكيد على أن وجود العاَلم في t «تفسِّره» الحالة في t-n. لكن ذلك وهم: فأوّلاً ليس العالَم هو الذي لم يكن يُوجد في t-1؛ بل هي حالة العالَم. فالخلط بين حالات العالَم وبين «الأشياء»؛ يعني: تطبيق تقسيم على العالَم لا يتعلق بالزمان المُجرَّد نفسه، كما نتصوَّره في المكان، بصفته تعاقب لحظات غير متصلة. في الواقع، ومن لحظة لأخرى في الزمان، لا يُوجد الواقع إلا في الحاضر، لكن ذلك لا يعني أن وجوده يجب إعادة تفسيره في كلِّ مرة، ولا أنه يجب «إعادة صنعه» في كل لحظة. ما يتم تفسيره باللجوء إلى الحالات السابقة ليس وجود العالم؛ بل تنوُّع الصور التي يتخذها. فيما يخصُّ الوجود نفسه، فما يتم تفسيره هو استمراره، لا أصله. وحيث إن كلَّ أعضاء السلسلة أعضاء تابعون، فمجموعهم الكلِّي تابع كذلك، ويظلُّ إذَنْ غير مفسَّر.

لا يكتفي بعدم إقصاء وجود علَّة أُولى تفسِّر وجود السلسلة كلِّها؛ بل يستدعي وجودها. ينبغي ألا يُفهم من «علَّة أُولى» هنا علَّة أُولى في الزمان؛ بل علَّة أُولى في الكينونة؛ أي: علَّة رئيسية، واقع مُطلَق يتوقف عليه كلُّ شيء، ولا يتوقف على شيء. إذ يجب أن نلاحظ أن هذا الدليل يمكنه الاستغناء كليًّا عن سؤال الزمان (الذي لم يكن إلا موردًا وهميًّا للعلموية).
وحيث إن حيلة التقهقر أبديًّا في الأسباب الماضية قد أثبتت عجزها عن تفسير وجود السلسلة، فيجب معالجة السؤال في اللحظة المحددة. يمكننا إذن أن نُثبت أن وجود الكوْن الـمُدرَك بذاته في أية لحظة لا يُمكن تفسيره إلا إذا وُجد شيء ضروري، في هذه اللحظة نفسها. ما كان لمجموع ما يُوجد، في لحظة مُعينة، أن يتكوَّن حصرًا من كائنات مُسبَّبة. يجب أن تشتمل على كائن غير مُسبَّب واحد على الأقل. الاعتراض القائل بأن بمقدور الكلِّ ألا يتكوَّن، الآن، إلا من كائنات تابعة بشرط أن تكون تابعة لكائن غير مُسبَّب يقع في الماضي، اعتراض غير معقول، إذ لو وُجد الكائن غير الـمُسبَّب في الماضي (وهو كذلك)، فهو يوجد في الحاضر وسيوجد إلى الأبد. للتعبير عن الأمر من اتجاه آخر: إذا لم يوجد كائن مستقل الآن، فما كان ليوجد لا في لحظة سابقة، ولا في أية لحظة أخرى من الزمان، في الماضي ولا في الحاضر. إذ سيفترض ذلك أن بإمكان الكائن المستقل أن يبدأ أو يكف عن الوجود، وهو ما يتعارض مع طبيعة وجوده بذاته. التوقف على كائن غير مُسبَّب، لا يعني التوقف على شيء يكف عن إبقائك تبَعًا له وإبقائك في الوجود. هذا التمييز بين السلسلة اللانهائية لتفسيرات التغيير داخل السلسلة وبين التفسير الرئيسي لوجود السلسلة (التي ما كانت لتتقهقر إلى الأبد) كان قد لاحظه بوضوح الفلاسفة القروسطيون، الذين ميَّزوا بين الأسباب «المرتَّبة عَرَضًا»، التي قد يكون عددها لا نهائيًّا ولا تفسِّر وجود السلسلة، وبين الأسباب «المرتَّبة جوهريًّا»، التي ما كان ليكون عددها لا نهائيًّا؛ إذ إنها تفسِّر الوجود نفسه لسلسلة الأسباب المرتبة

عرَضًا[1] لفهم هذا التمييز بشكل جيد، يمكن أن تقوم بتشبيه:

تشبيه: العربات والقاطرة

لنفترض أنكم توجدون في عربة تسير على سكة حديدية، وسألتم من يجلس بجانبكم عن سبب سير العربة، فأجاب: «الأمر بسيط، تسير العربة لأنها مربوطة بالعربة السابقة التي تجرُّها»، لا شكَّ أنه لن يرضيكم الجواب؛ ستسألون نفس السؤال مجددًا بخصوص العربة السابقة، ويكرِّر الرجل إجابته: «تسير العربة التي تسبقنا لأن عربة ثالثة تجرُّها، والتي بدورها تسير فتقوم بجرِّها». وإذا عاند الرجل وأجاب بأن القطار الذي يحملكم يحتوي على عدد لا نهائي من العربات، وأنه سيكون بالإمكان دومًا العثور على عربة سابقة لتفسير حركة العربة المعيَّنة، فلن يرضيكم ذلك، وستستنتجون أن جاركم لم يفهم السؤال جيدًا. لتفسير الأمر، يكتفي جاركم بدفع السؤال إلى الوراء خطوةً. لكن ذلك لا ينفع بشيء. من الواضح أنكم لا تسعون إلى فهم كيف يتم انتقال الحركة؛ بل كيف يتم إنتاجها. إذا تم تفسير الانتقال وحده دون الإنتاج، فنحن لم نجب عن السؤال. وما كان تمديد سلسلة العربات ليخفي العجز عن الإجابة. كيفما كان طويلًا، ولو كان نهائيًا، فلن يتحرك قطار من غير قاطرة.

---

(1) انظر:

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* Ia, q. 46, art. 2. DUNS SCOT, *Opus oxoniense,* I, dist. 2, q. 1.

كان القروسطيون يعنون بمصطلح «الأسباب المرتبة عرَضًا» الأسباب المفسَّرة لتغيُّر الأشياء (مشكلات الجيل والفساد)؛ أما مصطلح «الأسباب المرتبة جوهريًّا» فكانوا يعنون الأسباب المرتبة هرميًّا المفسِّرة لوجود الشيء، في لحظة معيَّنة من وجوده (في لحظة معيَّنة، تتوقف حياتكم على وجود الأرض، والنظام الشمسي، والمجرة والكوْن...). الأسباب الأولى قد يكون عددها لانهائيًّا (ممتدة في ماضٍ لانهائي) بينما يجب أن تشكِّل الأسباب الثانية سلسلة منتهية بالضرورة: يمكن أن ترجع التغيُّرات أبديًّا في الماضي؛ لكن تفسير الوجود نفسه للشيء بشكل عام لا يمكن أن يتم بتقهقهر لانهائي في الأسباب المتزامنة. يجب أن يوجد كائن غير مُسبَّب. بل شرع توماس الأكويني باعتبار إمكانية أن يكون هذا الكائن هو المادة. أما دونس سكوت Duns Scot فقد أكَّد أن كل سلسلة لانهائية من الأسباب المرتبة عَرَضًا (مثل التي تفسِّر التغيُّرات الفيزيائية) تفترض سلسلة نهائية من الأسباب المرتبة جوهريًّا (أي: أن تسلسلاً لانهائيًّا من الأسباب والنتائج في الزمان يفترض ركيزة أبدية).

لننتبه: ما يبرزه هذا التشبيه، ليس ضرورة طرف أوَّل داخل السلسلة (كان ذلك ليكون العربة الأولى)؛ بل ضرورة مصدر خارج السلسلة وحده قادر على تفسيرها ـ إذ القاطرة بالمناسبة ليست عربة أُولى؛ بل شيء مختلف تمامًا عن العربة. ليس ما يظهر هو ضرورة إنهاء السلسلة؛ بل ضرورة الخروج منها. بنفس الطريقة، فاستحالة التقهقر اللانهائي في ترتيب الأسباب لا تُفهَم على المستوى الأفقي للأسباب المنظَّمة في الزمان (فربما يكون عددها لانهائيًّا على كل حال)؛ بل على المستوى العمودي للمصدر. لا نبحث عن بداية في الزمان؛ بل عن أصل في الكينونة.

المصدر والبداية مفهومان مختلفان

يجب بالفعل ألا يتم الخلط بين فكرتين: فكرة البداية وفكرة المصدر. أن يبدأ الشيء؛ يعني: أن يكون له لحظة وجود أُولى في الزمان. أن يكون الشيء له مصدر، فهذا يعني أن يتوقف على كائن آخر غير نفسه ليُوجد. ما يبدأ في الكينونة له مصدر بالضرورة (سبب)؛ لكن ما له مصدر (سبب) ليس له بالضرورة بداية في الزمان. وبالتالي، فما له بداية، ليس له مصدر بالضرورة. لنفترض مثلًا أن ضوء النهار لم يكن لوجوده بداية مطلقًا، أنه يوجد منذ وقت لا نهائي، هل يجعله ذلك يكف عن الاعتماد على الشمس كمصدر له؟ لا؛ فوجود الضوء منذ الأزل لا يمنحه وضعية الكائن بذاته، القادر على البقاء من غير سبب. إذا كان الضوء أبديًّا، فسيكون متوقفًا على الشمس أبديًّا. لم تكن الشمس لتكون قد أنتجته في لحظة معينة من الزمان؛ ستكون مُنتجة له باستمرار منذ الأزل. هكذا يُمكن للسبب والنتيجة أن يتزامنا معًا، دون أن يحذف ذلك أبدًا علاقة السببية غير المتماثلة بينهما[1] الدرس الذي قد نستخلصه من هذا التمييز بين فكرة التبعية وفكرة السبْق، أنه لا يكفي أن تكون أبديًّا لتكون غير

(١) يمكن العثور على نفس الدليل بمثال مختلف (قدم أبدية، موضوعة أبديًّا على الرمل)، في كتابات أوغيسطينوس:

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, liv. X, chap. XXXI.

مُسبَّب. ما يجب فهمه أن السؤال الجذري الذي نطرحه ليس سؤال كيفية انحفاظ الكون وتحوُّله وانتقاله بنفسه من لحظة لأخرى دون الكفِّ عن الوجود. السؤال هو معرفة سبب وجوده. هذا السؤال لا يجيب عنه العلم. كما تمثِّل حركة العربة التي تستقلونها دليلًا عندكم على وجود قاطرة ليست هي الأخرى مجرورة، وكما يمثِّل انعكاس الضوء على المرآة دليلًا على وجود مصدر للضوء ليس هو نفسه سطحًا عاكسًا، يُثبت وجود الظواهر الـمُسبَّبة وجودِ مصدر أوَّل للكينونة ليس بنفسه مُسبَّبًا. كل تفسيرات العلم تفترض مسبقًا وجود العالم، فما كانت إذَنْ لتفسِّره. وإذا كان للكون «حوافٌّ» (بداية في الزمان مثلًا)، فالعلم يتوقف عند الحافة ولا موقف له بخصوص ما بعدها. وهذا في الواقع ليس نقصًا من جهته يجب الحزن على فواته؛ بل هو قيد أصيل في بنائه. فهذا ينتج ببساطة عن التعريف القبلي لموضوعه ـ تمامًا كما لا ينشغل الرسم بالأصوات، ولا الطبخ بالأقمشة. لا يمكن للعلم أن يخرج عن سلسلة الموجودات المشروطة بعضها ببعض. لكن هذا لا يستلزم أبدًا أن العقل البشري يعجز عن ذلك.

ستيفن هاوكينغ، العلموي الأخير

ستيفن هاوكينغ هو الممثِّل الحالي الأشهر للموقف الذي انتقدناه للتو. يدعم الفيزيائي البريطاني في كتابه الأخير أطروحتين رئيسيتين: الأولى: «أن الفلسفة ماتت»[١] وأن العلم قد أخذ مكانها في الإجابة عن الأسئلة الكبرى التي تتساءل عنها البشرية. والأطروحة الثانية: أن العلم يفسِّر وجود الكون بالفعل؛ والسبب يرجع في ذلك إلى قانون الجاذبية:

> لأن قانونًا مثل قانون الجاذبية يوجد، يستطيع الكون أن يخلق نفسه، وسيخلق نفسه تلقائيًا من العدم [...]. الخلق التلقائي هو السبب الذي من أجله يُوجد شيء بدل ألا يوجد شيء[٢]

(١) S. HAWKING, L. MLODINOW, *The Grand Design* [2010], trad. p.11

(٢) المصدر السابق، ص٢١٩.

هاتان الأطروحتان غير معقولتين. فأولًا، الأطروحة الأولى (الفلسفة ميتة) ذاتية التفنيد؛ لكونها أطروحة فلسفية. وتستلزم علاوة على ذلك أن العلم بإمكانه تفسير وجود الكون، وهو الأمر المستحيل تمامًا إذ إنه يفترض وجوده بالضرورة، مما يجعل قدرته على تفسيره أمرًا مستحيلًا. أما الأطروحة الثانية فتعاني من معضلات عدَّة. أولًا: صياغتها سيئة: لا معنى لقولنا: إن «قانونًا خلق الكون»، لسبب وجيه، هو أن القانون ليس شيئًا؛ بل مجرد تفسير للسلوك المنتظم للأشياء؛ هذا كما لو كنت تقول: إن قانون السير خلق السيارات، أو: إن قواعد لعبة بلوت الورقية قد خلقت أوراق اللعب. قد نعتبر، للتدقيق، قانون الجاذبية كسبب، لكن، وتحديدًا بشرط انطباقه على واقع سابق الوجود. فما كان هذا القانون إذَنْ ليفسِّر وجود كلِّ واقع. ما يريد هاوكنيغ أن يقوله، هو أن قانون الجاذبية، مُطبَّقًا على الفراغ الكوانتي الأصلي، قد أحدث حالة ما للكون ـ أي: ظهور أول جُسيم (الذي يطلق عليه بتجاوز كبير مُصطلح «الكون»). لكن هذا لا علاقة له بخلق الكون (إذ إن الفراغ الكوانتي هو شيء وليس لا شيء). من نظرية علمية تفسِّر المرور من حالة كونية ما إلى حالة كونية أخرى، يستخلص هوكينغ استنتاجات متطرفة تمامًا، بمرواغة لفظية بسيطة: فقد سمَّى «العدم» باللحظة t_1 و«الكون» باللحظة t_2، واستنتج من هذا أن العدم قد أنتج الكينونة، بتدخل من قانون الجاذبية! بالإضافة لذلك فإن قضية أن الكون «يخلق نفسه من العدم» هي عشٌّ من التناقضات: لخلق الذات يجب أن يسبق الشيء نفسه في الوجود؛ وهو أمر مستحيل. والأسوأ أنه لإخراج الذات من العدم ينبغي أن يوجد الشيء قبل أن يوجد، وألا يوجد قبل أن يوجد، وفي تلك الحالة لن يخرج ذاته من العدم؛ بل من نفسه! فلا مناص من أن نقول: إن هذه العبارة ذات الطابع الميتافيزيقي لا معنى لها أبدًا.

يوجد بالضرورة أصلٌ أساسي يُوجد بذاته

أين وصلنا بعد هذه التوضيحات؟ ببساطة إلى الاستنتاج الآتي: يستحيل أن يوجد كلُّ شيء بفضل شيء خارج نفسه؛ يوجد بالضرورة كائن بذاته، علَّة

أساسية. هذا الدليل في الواقع بسيط جدًّا: إذا كان كل شيء له سبب، فكلُّ شيء تابع؛ فيجب إذن أن يكون مجموع ما يوجد تابعًا؛ لكن لأي شيء قد يكون تابعًا إذا كان لا يوجد شيء خارج الكلِّ؟ فبالفعل إذا قلنا بأنه يوجد شيء خارج مجموع ما يوجد، نكون متناقضين مع أنفسنا، إذ يجب أن يكون هذا الشيء متضمنًا فيه. والحل الوحيد أن نقول: إن الكلَّ تابع. للاشيء. بتعبير آخر، فإن الكل لا سبب له؛ إذن فالفرضية خاطئة. يوجد بالضرورة شيء غير تابع لشيء. يمكن عرض هذا الاستدلال بدقة على النحو التالي:

١ ـ لا يوجد شيء خارج ما يُوجد.

٢ ـ إلا أنَّ *ex nihilo nihil fit* (لا شيء يتولد عن العدم).

٣ ـ إذَنْ فما يوجد، مُدرَكًا في كليَّته، لا سبب له ضرورةً.

٤ ـ لكن يمكننا أن نتخيل أنه داخل هذا الكلِّ، كلُّ الكائنات مسبِّبة لبعضها البعض (جمعيًّا، المجموع غير مُسبَّب؛ لكن توزيعيًّا، كل شيء مُسبَّب).

٥ ـ لكن المجموع الكليَّ لكائنات مُسبِّبة بالكليَّة لا يمكن أن يكون غير مُسبب (التبعية الوجودية خاصية امتدادية لا يُمكن أن تلغيها السببية الدورية).

٦ ـ إذَنْ يوجد بالضرورة كائن غير مُسبب واحد على الأقل داخل مجموع ما يُوجد.

هذا إذن أول مُكتسباتنا في هذا البحث. أثبتنا وجود كائن واحد على الأقل من غير سبب، يتوقف كلُّ شيء عليه، ولا يتوقف على شيء. هذه المرحلة الأولى أساسية، رغم مظهرها المتواضع، إذ إنها مدخلنا إلى الميتافيزيقا؛ فالانفصال عن العلموية؛ يعني: بالفعل الدخول إلى بُعد الفلسفة بحد ذاتها، وبالضبط لأننا اختبرنا ابتذال التقهقرات إلى اللانهاية وضرورة وضع وجود الأسباب الأولى والمبادئ الأولى[١] لكن هذا لا يمنحنا أبدًا

---

(١) يمثِّل اكتشاف الطابع الدوري (وبالتالي غير المثمر تمامًا على مستوى التفسير) لنوع معين من التقهقر الأبدي، عملية الدخول للميتافيزيقا بامتياز. ووجوب التوقف لوضع المبادئ، هو الدرس المستخلص =

حُكمًا مُسبقًا على طبيعة هذه الأسباب الأُولى؛ حيث إذا تمَّ إبعاد العلموية، فالمادية تظلُّ مُمكنةً، من جهة كونها تثبت وجود سبب أوَّل غير مُسبَّب ـ المادة. كانت العلموية تدَّعي أن التفسير العلمي للظواهر الداخلية للكون، الشرعي تمامًا على مستواها هي، يسمح بتوفير تفسير لوجود الكون نفسه. وقد رأينا أن ذلك مستحيل. التفسيرات العلمية تفسِّر تحوُّلات الكون، بعد التسليم بوجوده، لكنها لا تنشغل بوجود الكون نفسه. الفكرة العلموية القائلة بأنْ لا شيء يتطلب تفسيرًا إلا تحوُّلات العالم، وأن تفسير كل هذه التحوُّلات يشكل تفسيرًا لوجود العالم، فكرة خاطئة، إذ إنه في إطار العلم، كل تفسيرات أطراف السلسلة توجد داخل السلسلة نفسها، وهو ما يدع السلسلة مفتقرة لأي تفسير. فأصل العالم ليس تحوُّلًا للعالم. وينبغي إذَنْ إناطة مهمة البحث عن تفسير إلى التأمل الفلسفي بحد ذاته؛ لأن التمرين العقلي الـمُنظم لا ينحصر في العلوم الطبيعية المريَّضة.

هذه أول خطوة في تحقيقنا. سنكتفي الآن بالحديث عن السبب الأول، بالمفرد، لكن دون استبعاد إمكانية أن يتكون من كائنات مختلفة. وببساطة، وكما فعلنا مع الأسباب عمومًا، سنطلق لفظ «العلة الأولى» على مجموع العلل الأولى. وفقط بالسعي إلى تحديد ما إذا كان الكون هو هذه العلة، سنصل إلى تحديد حدود الحقيقة المخفية خلف هذا الـمُسمَّى وهيئتها وتعدديتها المحتملة. أما حاليًّا فنحن متيقنون من شيء واحد: الاكتفاء بفكرة أن كل شيء مُسبَّب، وأنه لا شيء يمكن أن يكون علة أُولى، هو موقف غير مقبول منطقيًّا. وبالمناسبة، نحن لم نثبت بعد حقيقة اللاهوتية؛ بل فنَّدنا فقط الاعتراض الأشهر عليها.

= من هذا التأمل الصغير. عبارة أرسطو: *Anankèstenai* «يجب التوقف» هي صرخة الحرب لكل ميتافيزيقي. يتكرر هذا التدليل كثيرًا عند أرسطو: نجده على مستوى السببية (*Physique*, liv. VIII, 256a، *Métaphysique*, liv. II, 994a)، لكن أيضًا حين يتعلق الأمر بتفسير الوعي (*De l'âme*, liv. III, 2, 425b15)، وأساس المعرفة العقلانية (*Seconds Analytiques*, liv. II, 19) وغاية الفعل البشري (*Ethique à Nicomaque*, liv. I, 1). لعلَّ أوَّل فيلسوف شهير توقف عن فهم هذه الحركة الأساسية كان بلا شك Guillaume d'Occam (١٢٨٥ ـ ١٣٤٧)، الذي وضع التقهقر الأبدي في كل المجالات، منفصلاً بالتالي تمامًا عن الميتافيزيقا، وواضعًا، بشكل مُسبق ومثير، إعدادات التحققية العلموية.

الكعكة المفضلة عند مناهضي اللاهوتية.. مقلوبة رأسًا على عقب

الدليل المفضَّل عند مناهضي اللاهوتية معروف جدًّا؛ وهو اتهام اللاهوتيين باستغلال مبدأ السببية «كسيارة أجرة»، نصعد فيها للذهاب حيث نريد (في هذه الحالة، إلى وجود الإلٰه) وحين نصل إلى وجهتنا المنشودة، ننزل منها (في هذه الحالة، نتجنب تطبيق مبدأ السببية على الإلٰه). من شوبنهاور[1]، إلى دوكينز[2]، مرورًا بكونت ـ سبونفيل Comte-Sponville ودانييل ك. دينيه Daniel C. Dennet[3]، يدَّعي المناهضون للاهوتية المبتدئون أن اللاهوتيين يستندون إلى مسلَّمة أن «كل شيء له سبب»، ولكنهم بالتفاتة تفتقر للأمانة، يستثنون الإلٰه حين يقودهم هذا المبدأ إليه. ومن هنا يأتي السؤال الذي يطرحه الملاحدة بشكل ساخر، ظانِّين أنهم يحرجون به اللاهوتيين: «من الذي سبَّب الإلٰه إذن؟».

المشكلة أن هذه الحجة يتم عرضها مثل النزوة الصبيانية. الأمر ليس فقط أنه لم يستند أي لاهوتي جادٍّ على مبدأ «كل شيء له سبب»؛ بل إن كلَّ ميتافيزيقي صارم وكل ملحد وكل لاهوتي يجب أن يبدأ بنقض هذا المبدأ لتهيئة الساحة للبحث؛ فمن المستحيل بالفعل أن يكون لكل شيء سبب. والتحقيق في هذه الاستحالة هو بالذات ما قادنا إلى الاعتراف بوجود كائن غير مُسبَّب. لنكرِّر الأمر مرة أخرى: أول مُكتسب لبحثنا الفلسفي بسيط جدًّا،

---

(١) Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1844], "Critique de la philosophie kantienne", p. 607.

يُنكر شوبنهاور بطريقة غير معقولة وجود كائن غير مشروط مع إثبات وجود «إرادة الحياة» في الوقت ذاته.. والتي هي كائن غير مشروط

(٢) Richard DAWKINS, *The God Delusion* [2006].

تفترض حجج اللاهوتية مسبقًا وبالمجان (هكذا) أن الإلٰه نفسه يفلت من هذا التقهقر من سبب إلى سبب) ص١٠٢ من الترجمة الفرنسية، فصل: حتى ننتهي من مسألة الإلٰه.

(٣) أوندري كونت ـ سبونفيل André COMTE-SPONVILLE، في حوار مع مجلة *Le Point* بتاريخ ٥ غشت ٢٠١٠م، ص٥٨: «الإجابة أن الإلٰه هو أصل الكون لا يجيب عن سؤال أصل الإلٰه، ولا بالتالي عن سؤال أصل الكينونة». يفترض كونت سبونفيل أن كل ما يوجد له أصل وهو أمل غير معقول. يمكن أن نجد نفس الخطأ عند دانييل ك. دينيه Daniel C. Dennet في *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Vinking [2006], p. 242.

لكنه متين جدًّا: فهذا يعني أنه يوجد بالضرورة كائن مُسبَّب. ندَّعي، فيما يخص هذه النقطة، أنه يجب أن يقع الاتفاق بين الفلاسفة حولها سواء كانوا لاهوتيين أو ملاحدة. المبدأ المتماسك الوحيد هو أن «كل نتيجة لها سبب» أو أيضًا أن «كل كائن طارئ له سبب»؛ انطلاقًا من هذه النقطة، يكون السؤال الحقيقي هو معرفة ما إذا كان الكون، مثلًا، كائنًا طارئًا أو كائنًا يوجد بذاته. لكن وجود كائن غير مُسبَّب واحد على الأقل، لا شكَّ فيه. وسؤال مناهضي اللاهوتية الماكر ـ مَن سبَّب الإلٰه؟ ـ سؤال سخيف تمامًا؛ فهو يرجع إلى التساؤل عن: «من سبَّب الكائن غير الـمُسبَّب؟». إلا أنه من البدهي، لا بالنسبة للملاحدة الجادين، ولا بالنسبة للاهوتيين، أنه يوجد بالضرورة كائن غير مُسبَّب، وأن هذا الكائن غير الـمُسبَّب، بحكم تعريفه، لم يكن ليكون له سبب. كل النزاع الدائر بين الملاحدة واللاهوتيين الجادين يدور في فلك تحديد هذا الكائن غير الـمُسبَّب. والسؤال الصحيح الذي ينبغي طرحه ليس: «مَن الذي سبَّب الإلٰه؟» بل: «لماذا يكون الكائن غير الـمُسبب كائنًا متعاليًا، ولا يكون هو الكون؟» أو كذلك سؤال: «لماذا لا يكون الكون هو الإلٰه؟». لم يعد السؤال هو وجود الكائن غير الـمُسبَّب من عدمه. النزاع حول هذه النقطة لا يفصل بين الملاحدة واللاهوتيين؛ بل بين العلمويين والفلاسفة.

العمل الجادُّ يبدأ الآن

بتفنيد نفسها بنفسها، أفسحت الأطروحة العلموية الساحة لحلَّين فلسفيين عقلانيين سيكون علينا السعي للبتِّ بينهما في تتمة هذا التحقيق: إمَّا أن الكائن بذاته هو الكون نفسه (إلحاد)، وإمَّا أن الكائن بذاته خارج عن الكون (لاهوتية). لا شيء يشي، في المرحلة التي وصلنا إليها هنا، بألا يكون هذا الكائن هو الكون نفسه، لا في صوره الخاصة، التابعة كليًّا بعضها لبعض بالفعل؛ بل في ركيزته المادية الأساسية. قد لا تكون الظواهر التي وصفناها آنفًا بكونها تابعة كليًّا، تابعة بالكلية؛ بل لعلها تشمل شيئًا غير تابع، شيئًا يوجد بذاته، شيئًا يكون هو الجوهر الأساسي لكل واقع. لا شيء يشي بأن

يكون هذا الكائن غير الـمُسبَّب رُوحًا غير مادية، متمايزة عن العالَم ومُبدعة. يجب التمييز جيدًا بين الاعتراف بوجود كائن بذاته ـ وإلا سقطنا في العبث ـ وبين تحديد هذا الكائن. وعلى أي حال، فلنحذر حروب الكلمات: كيفما كانت هويةُ ما سنكتشف أنه كائن بذاته، فسيكون كل أحد حرًّا في تسميته كما يشاء. وإذا استنتجنا في النهاية أن الكائن بذاته هو الكون نفسه، فسيكون بإمكاننا تسميته «الإلٰه» إن شئنا. وهذا كان اختيار سبينوزا وكل الحلوليين، الذين يعتبرون أن الإلٰه ليس إلا الطبيعة نفسها (*Deus sive Natura*)، «الكلُّ الأعظم» الذي كلُّ تفاصيله هي أساليب كينونة. إذا كنا متعلقين بالأسماء أكثر من الأشياء، نستطيع منذ الآن التأكيد أن الإلٰه موجود. لكننا لا نعرف بعد ماهيته. يمكننا إذن أن نؤكد من الآن وجود كائن قائم بذاته، كائن غير مُسبَّب، ليس مشروطًا بشيء آخر. في الميتافيزيقا نقول: إن هذا الكائن له خاصية كونه ضروريًّا/واجبًا. لنرَ سبب ذلك.

هل يمكن للعلَّة الأولى أن تختفي؟

العلة الأولى لا سبب لها. لا يتوقف وجودها على شيء. فهي لم تبدأ أبدًا؛ ولا شك أنها توجد منذ الأزل. هل يعادل ذلك القول بأنها ستوجد إلى الأبد؟ ألا يمكن تدميرها، أو على الأقل أن تدمر نفسها ذاتيًّا؟ من النظرة الأولى قد يبدو ذلك ممكنًا، لكننا سنرى أن ذلك غير مُمكن: كما أن الكائن لا يُمكن أن ينشأ من العدم، فلا يمكنه الاختفاء تمامًا في العدم. نميل غالبًا إلى تخيُّل إمكانية اختفاء العلَّة الأولى؛ ببساطة لأننا لا نفكر في أن القدرة على التدمُّر تفترض ميزة خاصة لا تمتلكها العلَّة الأولى. هذه الميزة ليست هي المثالية؛ بل على العكس هي غياب المثالية؛ تلك الميزة التي تميِّز كل الكائنات التي اعتدنا التعامل معها؛ أي: التبعية، وبالأخص كونها مُركَّبة؛ فالتبعية هي بالذات شرط احتمال قابلية التدمُّر: نستطيع تحطيم قصر رملي بضربات مِجرفة؛ لأن القصر الرملي يتوقف على ترتيب معين للجزيئات؛ بل نستطيع إنهاء أنفسنا نفسها ونحن أحياء؛ لأن حيواتنا تتوقف على خاصيات

عضوية معقدة. لكن يستحيل إنهاء كائن لا يعتمد وجوده على شيء. فكائن مثل هذا ـ سواء كان فراغًا كوانتيًّا أو رُوحًا خالصة ـ لا يمنح أي مقبض يتيح التحطيم. التدمير يعني التفجير بالديناميت؛ يعني: التشتيت والتقسيم. لكن كيف تُحطِّم ما هو بسيط، غير مركَّب ومستقل تمامًا؟ لمزيد دقة، ينبغي ألا نفترض نوعًا من هدم البنية أو التفكيك؛ بل ضرب من الـمَحْق أو المرور من الكينونة إلى العدم. لكن حتى يتم مثل هذا المرور، يجب على الأقل أن يكفَّ سبب واحد عن العمل، يكفَّ عن إبقاء الشيء المذكور في الوجود. من دون ذلك، سنضطر إلى التأكيد على أن المرور العنيف من الكَينونة إلى العدم لم يكن له سبب ولا علَّة؛ وهو ما يرجع إلى التأكيد على أن العدم تسبب في شيء ما (وهي قضية غير معقولة سبق إبعادها). لكن توقفَ سببٍ ما عن التصرُّف وإفضاء ذلك إلى اختفاء الشيء، فهذا مستحيل أصالة في الحالة التي تشغلنا، إذ إن الشيء المذكور تمَّ تعريفه موجودًا من غير سبب. كيفما كان الكائن الذي نمنحه لقب «الكائن بذاته»، فيجب منطقيًّا أن نقرَّ له بخاصية اللاقابلية للتدمير واللاقابلية للإنهاء. سيتفق الماديون واللاهوتيون حول هذه النقطة.

لم يكن للعلة الأولى ألَّا توجد

وحصيلة تأمُّلنا كالآتي: العلة الأولى لا تتوقف على شيء، ولم يكن لها بداية، ولن تكون لها نهاية. لا شيء خلقها، ولا شيء سيدمرها. بعبارة أخرى: العلة الأولى لا يمكن ألا توجد ـ فهي إذن ضرورية. هنا، يجب الانتباه جيدًا إلى ما نريد قوله. نحن لا نتحدث عن الضرورة المشتقة. الضروري بالاشتقاق هو الذي يُسفر وجوده حتمًا عن وجود شيء آخر (سبب سابق). ليس هذا هو حال العلة الأولى بالطبع؛ لأنها غير مُسبَّبة. نتحدث هنا عن الضرورة الأصلية، التي تسِم ما يحمل في ذاته علة وجوده ولا يرثها من شيء آخر. ومن الواضح أن على العلة الأولى أن تكون ضرورية بالمعنى المذكور. لذلك يقال عنها ضرورية بإطلاق، على خلاف ما هو ضروري

نسبيًا[1] هذه الضرورة المنطقية هي تتمة منطقية لمبدأ السببية: ما لا يحمل تفسير وجوده في نفسه لا بد أنه يجده في شيء آخر (هذه هي الحالة العامة)؛ لكن ليس كل شيء بإمكانه أن يحمل تفسير وجوده خارج ذاته (لعلّنا سبقأن أثبتنا الأمر)؛ وبالتالي يوجد على الأقل كائن يحمل تفسير كينونته في ذاته. والكائن الحامل لتفسير وجوده في ذاته لا يمكن ألّا يوجد. لا يمكن أن يكون هذا التفسير ضروريًا ثم يكون غير كافٍ (مما يجعل وجود الشيء ممكنًا فقط)، إذ يجب حينئذ التساؤل عمّا استكملنا به التفسير غير الكافي لجعل الشيء حقيقيًا وليس ممكنًا فقط (ومن الصعب الإجابة بـ«باللاشيء»). يؤكد البعض في اعتراضهم على هذا الاستنتاج، على أن العلة الأولى هي ببساطة «حدث خام»: لا شك أنها بلا سبب، لكن ذلك لا يجعلها مزوَّدة بوجود ضروري. قد تكون العلة الأولى في نظرهم لم تُوجد؛ وباختصار، قد تكون طارئة. علامَ يستند هذا الاعتراض؟ على فكرة أن الثنائية «بذاته/بآخر» ليست شاملة، وأنه يوجد طرف ثالث: بإمكان الكائن ألّا يوجد بآخر، دون أن يوجد بذاته أيضًا. تلك كانت أطروحة جان بول سارتر الذي كتب في الكينونة والعدم: «إذا كان الإله موجودًا، فهو طارئ». وهي اليوم أطروحة أحد الميتافيزيقيين الفرنسيين النادرين كذلك، كونتان مِيَّاسُوه[2] وهو ما لا يستقيم في نظرنا؛ فإذا كانت العلة الأولى غير المُسبَّبة طارئة، فقد تكون لم توجد، إلا أنها موجودة. لكن يوجد فارق لا نهائي بين وجود الكائن وعدمه. هل سنقول: إن هذا الفارق لا سبب له؟ هذا بالضبط ما تضطرنا إليه هذه الفرضية القائلة بأن الكائن غير المُسبَّب طارئ، إذ ترجع إلى وضع أن إمكانية وجود العلة الأولى وإمكانية عدم وجودها متساويتان، وأن مهمة البتّ بين الحالتين ترجع إلى اللاشيء (لو كانت ترجع إلى شيء ما، فهذا يستلزم أن الكائن غير المُسبَّب له سبب).

لنلخِّص: على مُناصر السبب غير المُسبَّب الطارئ أن يدعم إمكانية أن

(١) كان ليبنيز يقول: «ضروري *ex hypothesi*»، أي: بافتراض أن السبب موضوع.

(٢) Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* [2006].

هذا السبب لم يوجد حقًّا. لكنه عاجز عن تفسير هذا السيناريو بشكل معقول؛ لأنه يجد نفسه مضطرًّا إلى الإجابة عن سؤال: لماذا وُجد هذا السبب غير الـمُسبَّب، بقوله: من غير سبب، أو لأجل لا شيء؛ فالشيء الذي حسم بين الاحتمالين الحقيقيين اللذين افترضهما هو العدم. وهو ما يعني رفع غياب التفسير إلى مقام التفسير. بتعبير آخر: ما يفرِّق بين الاحتمالين ـ الوجود وعدمه ـ هو لا شيء، حرفيًا. فهذا انتحار حقيقي للمنطق، لكننا سنرجع بالتفصيل إلى هذا في الفصل التالي.

ختام الفقرة
وتتمة الأشغال

لقد اكتسبنا نقطة أولى: يوجد بالضرورة سبب أوَّل غير مُسبَّب. وقد سمح لنا مُسبقًا بإبعاد بعض الأسئلة التي نسمعها كثيرًا («مَن الذي سبَّب السبب الأول؟»، «كل شيء له سبب، فمِن العبث التوقف». إلخ). لكن هذا الطرح لم يسمح لنا بتحديد هوية هذا السبب الأوَّل؛ إذ ذاك تكون غايتنا من التحقيق قد رسمت بدقة: يجب أن نحلَّ مُشكلة تحديد الهوية، مَن هو السبب الأول غير المُسبَّب؟ الكون؟ جزء من الكون؟ كائن متعالٍ عن الكون؟ لمزيد من التبسيط سنختزل هذه الأسئلة في السؤال التالي: هل بإمكان الكون، بشموله وأجزائه، الترشح بنجاح إلى منصب «السبب الأول غير الـمُسبَّب»؟ للترشح بنجاح لمثل هذا المقام؛ فالشرط الأدنى هو عدم إظهار أية خاصية من الخاصيات التي تسمح بالقول بأن كائنًا ما هو نتيجة؛ فمن البدهي أنه إذا كان الكون يُظهر لنا إشارات على التبعية، فلن يكون بإمكانه أن يترشح، بحكم الواقع، إلى مقام الكائن غير الـمُسبَّب. سيكون من اللازم وضع سبب خارجي عن الكون. كيف نقود هذا التحقيق إذن؟ الحلُّ الأبسط هو فحص الكون في ضوء ثلاث علامات نوعية تسمح بتحديد أن الشيء نتيجة، وأنه بالتالي بحاجة إلى سبب. انطلاقًا من التجربة المُشتركة، يظهر أنه يمكننا تحديد ثلاث علامات واضحة.

أول علامة على التبعية: أن يكون للشيء بداية

العلامة الأوضح على عدم وجود الشيء بذاته، وأن له سببًا، أنه لم يوجد منذ الأزل = أي: أنه كان له بداية؛ فكلٌّ بداية لها سبب بالضرورة. إذا ظهرت على أنفك بثرة ذات صباح، فذلك لم يحدث من غير سبب بالطبع؛ بل هناك تفسير ما. والأمر نفسه فيما يخصُّ الكون، إذا كان قد ظهر في يوم من الأيام، فلم يظهر من اللاشيء، لا بد أن له سببًا.

علامة التبعية الثانية: إظهار خاصيات طارئة

العلامة الأخرى على أن الشيء نتيجة، ولعلَّها أكثر أساسية وعُمقًا، رغم كونها أقل بداهةً من الأُولى، هي أن يشمل الشيء مُحدَّدات تبدو كأنها تتطلب تفسيرًا من جهة طبيعتها الخاصة والعشوائية وغير المبرَّرة. سنقول: إن الشيء نتيجة حين لا يبدو أنه يقدِّم تفسيرًا تامًّا لخاصياته نفسها. لنفترض أن أنفكم يوجد منذ الأزل، وأنتم كذلك؛ فكونه له هذا القُطر وليس قُطرًا آخر يستدعي فيما يبدو تفسيرًا، وبالتالي يستدعي سببًا.

علامة التبعية الثالثة: أن يكون الشيء منظَّما لأجل غاية ما

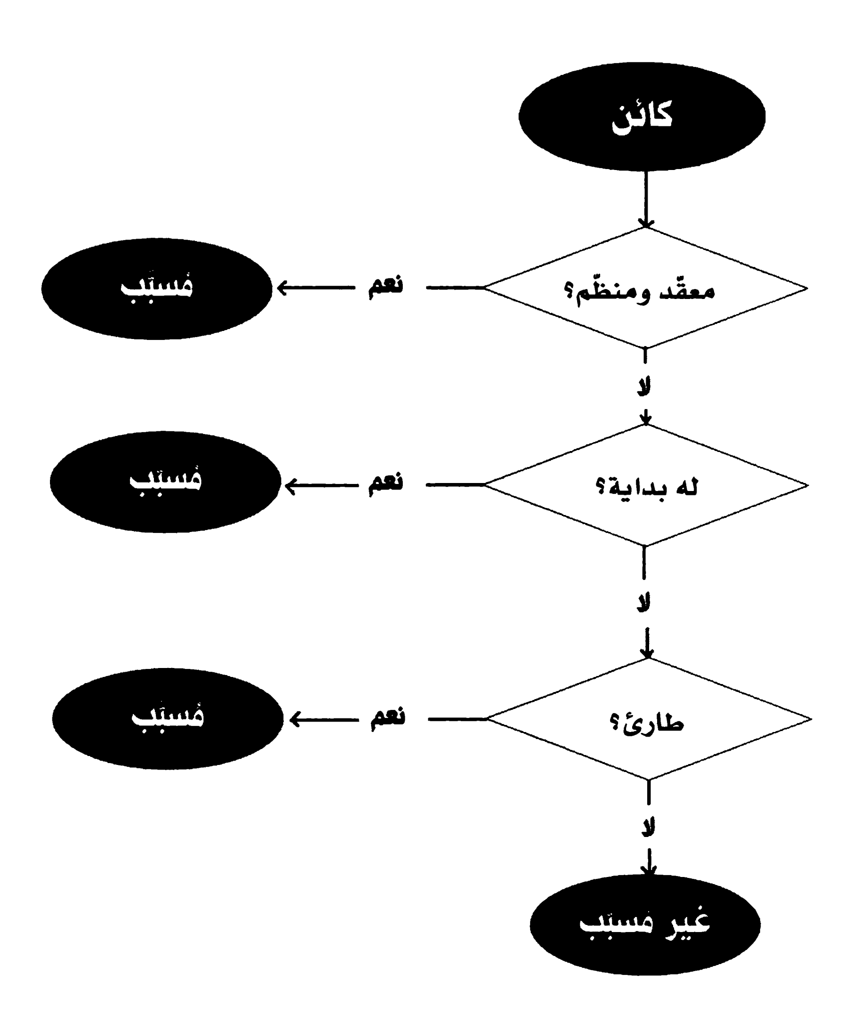
والعلامة الأخيرة البدهية جدًّا من الوهلة الأولى: أن يبدو الشيء مُعدًّا للقيام بوظيفة. نلاحظ أن هذه الإشارة لا تؤدي فقط إلى فكرة أن للشيء نتيجة؛ بل إلى أنه نتيجة لسبب ذكيّ أيضًا. حين تجدون كومة من الأغصان في الغابة، يكون من الواضح أن لها سببًا (فهي بهذا الشكل وليست بشكل آخر) (ويُدرج هذا في أنواع التفاسير المذكورة في النقطة السابقة). لكن من المحتمل جدًّا أن يكون السبب هو التطبيق العشوائي لقوانين الطبيعة. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان تشابك الأغصان مُعدَّلًا بحيث يُظهر حروف اسمكم ورقم التأمين الاجتماعي الخاص بكم، فلن يقودكم ذلك فقط إلى التفكير في أن له سببًا؛ بل إلى التفكير بأن له سببًا ذكيًّا (لعله أحد أصدقائكم، المحبُّ

للمقالب). إلا بالطبع إذا أثبتنا لكم أن تركيبة العشوائية والضرورة قد أحدثت هذه المعجزة الغريبة، وهو الأمر الممكن منطقيًّا في النهاية. باستذكار هذه العلامات الثلاث، المرتَّبة تصاعديًّا حسب الجذرية[١]، نستطيع أن نصنع «مصفاة لتمييز» الكائن غير المُسبَّب، الذي يمكن وضعه في خطاطة على الطريقة التالية (انظر: الشكل في الصفحة الموالية).

نقترح تمرير الكون في غربال هذه المعايير الثلاث، لكننا لن نفعل ذلك في الترتيب التنازلي الموضَّح في الخطاطة؛ بل من الأسفل إلى الأعلى، ابتداء من الحجة الأكثر جذرية. بذلك سنثبت في مستهل البحث وجود الإلٰه، دون انتظار المرحلة الأخيرة. وتدخل الحجج التالية على الخط كمتمِّمة في حال فشل الدليل الأول في الإقناع. سنبدأ إذن بالتساؤل عن إمكانية أن يكون الكون، بافتراض أبديته، هو العلَّة الأولى (للذين يودون، في إطار هذه الفرضية، أن يطلقوا على الكون اسم «الإلٰه»، سنقول: إننا سندقِّق في معقولية «المثولية»). حينها فقط سنجعل الكون يجتاز اختبار البداية. سنتساءل عما سيحدث إذا كان بحوزتنا دليل (واقعي أو علمي أو فلسفي فقط) على أن الكون كان له بداية. هل سيكون لذلك تبعات على المستوى الميتافيزيقي؟ في فصل ثالث سنفحص احتمال غائية تعقيد الكون، الذي يشي بوجود سبب ذكيٍّ (وجود مهندسٍ تقريبًا). سنتساءل عما إذا كانت حجة «التصميم الذكي» لها مستند أو لا

---

(١) هذا الترتيب هو الذي اتَّبعه الفلاسفة على مرِّ التاريخ لاكتشاف أسباب اعتقاد أن الكون ليس العلة الأولى: الانتظام أوَّلًا، الذي يشي بوجود خلَّاق Démiurge ثم بداية العالم التي تستلزم وجود مُبدع، ثم عَرَضية الكون الجذرية، التي تثير فكرة الكائن الضروري بذاته، المُنشئ للكون والمُبقي عليه.


كائن
معقّد ومنظّم؟
نعم
مُسبّب
لا
له بداية؟
نعم
مُسبّب
لا
طارئ؟
نعم
مُسبّب
لا
غير مُسبّب

الباب الثاني

الكائن الضروري

حيث نُثبت أن الكون، وإن كان أبديًا، بحاجة إلى سبب؛ أن المادة، وإن لم يكن لها بداية في الوجود، تتوقف أزليًا على سبب أساسي متمايز عنها يُبقيها في الوجود؛ أن البداية والأصل مفهومان مختلفان؛ أنه يوجد إذن كائن غير مُسبَّب، متمايز عن الكون، وضروري مُطلقًا.

نظرة عامة

لنبدأ بتلخيص الوضعية: أقررنا في الفصل السابق وجود كائن غير مُسبَّب. هل يكون هو الكون؟ إذا كان الحال كذلك، فقد انتهى التحقيق: الكون يُوجد بذاته، وهو الصخرة النهائية التي يصطدم بها كل تفسير. وإذا لم يكن الحال كذلك، فالتحقيق يستمر: يجب حينها إقرار أن الكون نفسه له سبب، إلا أن هذا السبب، الذي ما كان ليكون مُتضَمَّنًا في الكون، يجب أن يكون له، إن وُجد، خصائص مختلفة جدًّا عن كل واقع فيزيائي. فحيث إن الكوْن يُعرَّف بكونه مُجمَل الواقع الفيزيائي، فسبب الكوْن ـ إن كان له سبب ـ لا يُمكن أن يكون واقعًا فيزيائيًا. لنفهم بوضوح: كل تحوُّل للكون له سبب فيزيائي، لكن وجود الكون نفسه لا يمكن أن يكون له سبب كهذا؛ فالأمر إذن واحد من اثنين: إما أن الكون لا سبب له؛ أو أن له سببًا غير فيزيائي. يحدث بالفعل أن ننطق ببعض العبارات من قبيل: «ظهر الكون نتيجة الحدث الفيزيائي الفلاني أو العلاني»؛ لكن ذلك مجرد طريقة في الكلام، فمن الواضح أننا نتحدث في هذه الحالة عن تغيُّر في حالة الكون، وليس في الأصل الجذري

لوجوده[1] من هذه الاستحالة المنطقية لأن يكون للكون سبب فيزيائي، يستنتج الماديون أن الكون لا سبب له، وفقط. لكن هذا التأكيد يجب أن يتم التدقيق فيه، إذ إنَّه يفترض مسبقًا أنه لا يوجد شيء عدا الكون الفيزيائي ـ بينما ذلك هو السؤال أصلًا. لتحديد الأمر بدقة يجب أن ننظر في السؤال التالي: هل وجود الكون الفيزيائي بحاجة لتفسير؟ إذا كانت الاجابة بنعم، فيجب الاعتراف بوجود شيء خارج الكوْن الفيزيائي، وإلَّا صار علينا الاعتراف بأن الكون هو الكائن غير المُسبَّب الذي نسعى لتحديده.

المادة، وحيث إنها أبدية، قد تكون هي العلة الأولى

الآن، وقد انتهينا من هذا التقصِّي، فلندخل في صلب الموضوع، يجب أن نعود إلى دفتر التحمُّلات الأدنى الذي رسمناه نهاية الفصل السابق. القضيتان الأوضح هما التاليتان: للترشح بنجاح إلى مقام «السبب الأول غير المُسبَّب»، يجب أن يُظهر الكون خاصيتين رئيسيتين على الأقل، وإلَّا أُقصي:

١ ـ يجب أن يكون أزليًّا؛ لأن كل ما له بداية له سبب بالضرورة.

٢ ـ قد لا يكون وجوده بحاجة لأي تفسير خارجي؛ إذ إن كل ما ليس له علَّته في ذاته بحاجة إلى سبب.

في هذا الفصل، سنعتبر فَرَضًا أن النقطة الأولى مُحقَّقة، بالتموضع في حالة الكون الأزلي، أو بالأحرى الكون الأبدي[2] وهي فرضية معمول بها، رغم أنه يمكن مناقشتها كما سنرى في الفصل التالي. لكن ذلك لا يهمُّنا حاليًّا. لنفترض كونًا أبديًّا. سيجيب بعض اللاهوتيين مباشرة بأن داخل الكون كل شيء له بداية ونهاية، وأنه بالتالي لا شيء في الكون يمكن أن يوجد

---

(١) انظر: الفقرة حول ستيفن هوكينغ في الفصل السابق. لا نتموضع هنا في السلسلة الأفقية الزمانية لحالات الكون، التي تفسِّر وتصف التحوُّلات؛ بل في السلسلة العمودية المتزامنة لشروط وجوده. بينما قد تكون السلسلة الأولى لانهائية (كتحليل أوَّلي على الأقل)، فالثانية لا يمكنها ذلك.

(٢) يصف لفظ «الأزلي éternel» ما يوجد خارج الزمان؛ أما «الأبدي pérpetuel» فيصف ما يوجد في الزمان بلا بداية ولا نهاية. وحيث إن الكون زماني، فالأوْلَى الحديث عن أبديته بدل الحديث عن أزليته.

بذاته. لكن ذلك فيه حرق للمراحل. لا شك أنه لا يوجد جسم أبدي بين الأجسام الفيزيائية الكبرى التي يشملها الكون، وكلها محكومة بالانتهاء. حتى النجوم الأضخم وُلدت لتموت. لكنَّ هناك واقعًا يبدو كأنه يقاوم كل هذه الوفيات، وكأنه لم يحتج يومًا ليولد: تلك هي المادة الرئيسية للكون. فهي المكوِّن الشامل لكل الكائنات الطارئة؛ بينما تتفكك تلك الكائنات، المادة تبقى. كل ما يتكوَّن من المادة تابع وعابر وطارئ: لكن المادة نفسها التي تكوِّن كلَّ ذلك وتسبقه وتعبر مِنه وتظلُّ موجودة بعده، تبدو أبديةً وضروريةً. نجد هنا فكرة ديموقريطوس وإبيقور وسبينوزا والقسيس ماسلييه[١]

حسب هذه النظرة للأمور، فالسبب الأول غير المُسبَّب ليس سببًا فعَّالا متمايزًا عن الكون، نتج عنه الكون؛ بل سبَب تأسيس يصُنع منه الكون[٢] هذا احتمال بالفعل، لكن هل تكفي ملاحظة أن المادة الأساسية أبدية لنستنتج أنه لا يعوزها سبب؟ كلا. هذه المرة، المُلحد هو الذي يحرق المراحل، والخروج بهذا الاستنتاج؛ يعني: اتباع الاستدلال المضلِّل التالي:

---

(١) القسيس Meslier قسيس ظريف ذو فكر متحرر، كان قد دلَّل على وجود الإلٰه، ثم أكد في نهاية استدلاله أن إلٰهه لم يكن إلا المادة نفسها.

(٢) تلك هي أطروحة سبينوزا الذي قابل بين «السبب المتعالي» الخارج عن نتيجته، و«السبب المُحايث» الذي يظلُّ داخل نتيجته. (*Ethique*, I, 18)؛ حسب سبينوزا، فإن الجوهر («الإلٰه أو الطبيعة») هو سبب مُحايث لنتائجه (ويسميها «الأنماط»)؛ أي: أنَّ النتائج تظلُّ داخل السبب، مع كونها متمايزة عنه وتابعة له لتوجد (بحيث إنها لا توجد بنفسها فعلاً؛ بل من خلال سببها). حين نقرأ الأخلاق لأول مرة، يصعب علينا فهم كيف أن النتيجة يمكن أن تكون متمايزة عن السبب، مع كونها مجرَّد نمط له في الوقت ذاته. لكنَّ كلَّ شيء يتَّضح حين نفترض أن سبينوزا حين يطلق لفظ السبب المُحايث، فهو يقصد السبب المادي لأرسطو؛ أي: علاقة المكوِّن بالمكوَّن. إذا كنت مُكوَّنًا من ذرَّات، فمن الواضح أن سببك المادي ليس خارجًا عنك، وأنه يكوِّنك، وأنك رغم ذلك متمايز عنه؛ إذ إن الكلَّ له خصائص ناشئة لا توجد في أيٍّ من أجزائه، والتي تكف عن الوجود ما إن تنفصل الأجزاء. بل نستطيع أن نقوم بوصف ذي وقع لاهوتي لمثل هذه العلاقة من التبعية: المادة تسبقنا، تمر خلالنا وتكوِّننا، وتعقبنا، «نتحرَّك فيها، وفيها نحيا ونكون» حتى أقتبس من سفر أعمال الرسل (١٧، ٢٨). فهي غير توليدية وأبدية شمولية الحضور، وباختصار، هي تشترك مع ما نسميه عادة «الإلٰه» في عدد من الخصائص الواضحة جدًّا. وهو ما يفسِّر الإمكانية السيكولوجية للحلولية، بوصفها «شعورًا مُحيطيًّا» (انظر: رسالة رومان رولاند Romain ROLLAND إلى سيغموند فرويد بتاريخ ٥ ديسمبر ١٩٢٧).

١ ـ كل ما له بداية له سبب.

٢ ـ إذن؛ فكل سبب غير مُسبَّب ليس له بداية.

٣ ـ والكون لا بداية له.

٤ ـ إذن؛ فالكون هو السبب غير الـمُسبَّب.

العبارات الثلاث الأُولى صحيحة، لكن الاستنتاج لا يستقيم؛ لا نستطيع أن نستنتج من أنَّ كل كائن غير مُسبَّب لا بداية له، أن كلَّ كائن لا بداية له كائن مُسبَّب.

لكنْ واقعًا أبديًّا قد يتوقف على سبب

مبدئيًّا، لنذكِّر بدايةً بأن الأبدية ليست دليلًا على الاستقلال؛ لأنه بإمكاننا جدًّا تصوُّر كائن أبدي وتابع؛ أي: متوقف أبديًّا على سبب هو نفسه مستقل، وليس له بداية (مثل أشعة شمسٍ أبدية مثلًا). الأبدية علامة ضرورية، لكن غير كافية على ضرورة الذات، وبالتالي فإن فكرة أزلية وجود الكون لا تكفي لإبعاد فرضية سببٍ خارج عن العالَم. لإبعادها، لا يزال علينا وضع أن الكون يُوجد بذاته. إذا لم نتمكن من إثباته، أو أسوأ من ذلك، إذا أثبتنا أن المادة الأبدية لا يُمكن أن توجد بذاتها، فحينها وجب الإقرار بأن السلسلة اللانهائية للكائنات التابعة ـ الكوْن الأبدي ـ تتوقف على كائن بذاته متمايز عنها. علاقة التبعية هذه لن تقوم حينئذ بإشراك أية رابطة أولوية زمانية بين السبب الأول والكوْن؛ بل رابطة أولولية سببية فقط؛ فالأساسي في علاقة الأصل ليست أسبقية السبب على النتيجة بل اللاتماثل الأنطولوجي بين الاثنين.

لتحديد الكائنِ غير الـمُسبَّب، يجب إذن تطبيق معيار إضافي، من خلال مبدأ العلَّة الكافية

السؤال الذي نواجهه إذن هو الآتي: كيف نعرف إذا كان الكوْن الأبدي يوجد بذاته أو أنه بحاجة لسبب؟ للإجابة عن هذا سيتعين علينا الرجوع إلى

النقطة الثانية من دفتر التحملات: الكائن ليس بحاجة لسبب حين يحمل في ذاته علَّة وجوده، وبالعكس، يكون للكائن سبب إذا لم يكن يحمل في ذاته علَّة وجوده؛ أي: حين يكون ممكنًا تصوُّر عدم وجوده دون السقوط في التناقض. نقول عندئذ بأن الكائن طارئ. وهذا هو حال الأشياء الفيزيائية عمومًا، التي يمكن تصوُّر عدم وجودها من غير إشكال. لا شيء غير معقول مثلًا في تخيُّل عالَم لم يوجد به نابليون؛ فنابليون هو إذن كائن لا يحمل علَّة وجوده في ذاته؛ بل في شيء آخر ـ نسميه سببَه. في المقابل، يستحيل تصوُّر عالم حيث ١+١ لا تساوي ٢، وبالتالي، فإن الواقع الرياضي الذي تصفه هذه القضية تحمل علَّة كينونتها في ذاتها، وبالتالي ليس لها سبب. يُمكن إذن أن نعتبر القضية العامة التالية صحيحة: كلُّ ما يوجد له علَّة وجود، في ذاته أو في شيء آخر. وهذا ما أطلق عليه ليبنيز «مبدأ العلة الكافية»[1] في بعض صياغاته المتطرفة، كان هذا المبدأ موضوع عدد من الاعتراضات (خصوصًا لأنه قد يقود إلى المطالبة بتفسير حتمي من كل حدث، وهو ما يخالف الطبيعة الاحتمالية فقط لبعض الانتظامات). لكن بالصورة التي ذكرناها للتو، هذا المبدأ يبدو بدهيًّا؛ تُوَكَّلُ مهمة البينة إلى الذين يرغبون في الاعتراض (سيجد هؤلاء أسفله بعض الإجابات على الاعتراضات الشائعة). هذا المبدأ هو الذي سيسمح لنا بالتقدُّم في تأمُّلنا وتحديد العلة الأولى. نستطيع مُسبقًا استخلاص الاستنتاج التالي:

١ ـ كل ما يوجد له علَّة وجود.

٢ ـ كل ما له علَّة وجود خارج ذاته له سبب.

٣ ـ إلَّا أن السبب الأول لا سبب له.

٤ ـ إذن فالسبب الأوَّل له علَّة وجوده في ذاته.

٥ ـ لازمة: إذا كان الكون سببًا أوَّل، يجب أن يحمل علَّة وجوده في ذاته.

---

(١) ليبنيز، *Monadologie* [١٧١٤]، فقرة ٣٢: «ما كان لحدث أن يكون حقيقيًّا أو موجودًا، ولا أي نصٍّ حقيقي، دون أن يكون له علَّة كافية جعلته بهذا الشكل وليس بشكل آخر».

فالسؤال إذن: هل الكوْن يحمل في ذاته علَّة وجوده؟ لكن قبل الإجابة عنه، يجب أن نواجه اعتراضًا خطيرًا من حيث المبدأ.

إجابةً على اعتراض جسيم:

إذا استحال أن يكون لكلِّ شيء سبب؛

ألا يستحيل أيضًا أن يكون لكلِّ شيء علَّة؟

لماذا هذا الإصرار على خطأ الأطروحة القائلة بأن «لكلِّ شيء سببًا» لتدعم بعد ذلك أطروحة أنَّ «لكلِّ شيء علَّة»؟ هذه العبارة الثانية ألا تقود إلى نفس التناقضات التي تقود إليها الأُولى؟ يبدو أن الأمر كذلك، إذ تؤول بالضرورة إلى القبول بكائن هو علَّة نفسه، كائن ذاتي التفسير، إلا أنه من الوهلة الأولى، يبدو كأنَّ فكرة «التفسير الذاتي» تُظهر المتطلَّبات غير المعقولة المتمثلة في الانعكاسية، وسبق الذات التي يتطلبها مفهوم السبب الذاتي. يجب إذن أن تُرفض بنفس القدر، لصالح استنتاج مُختلف، مُوازٍ للذي استنتجاه بخصوص السببية؛ أي: يُوجد بالضرورة كائن لا علَّة لوجوده.

نجيب بأن هذا التوازي بُنيَ بشكل سيئ؛ فالسبب والتفسير ليسا مفهومين متكافئين، مفهوم السببية أنطولوجي؛ فهي تضع علاقة بين كيانين ـ السبب والنتيجة ـ بينما مفهوم التفسير إبستيمي خالص، ولا يضع إلا علاقة منطقية بين الشيء وبين وجوده، الوسيط فيها هو معرفتنا بهذا الشيء (لا شيئًا آخر). حينئذ، بينما فكرة السبب الذاتي تكون غير معقولة؛ فإن فكرة التفسير الذاتي لا تكون كذلك. لنحاول تفصيل هذه النقطة، تدلُّ السببية على تبعية الشيء للشيء في أية هيئة كانت (شكله، مدتُّه، تركيبته، وجوده. إلخ)؛ ويدلُّ التفسير على فهمنا لوجود الشيء.

من الواضح طبعًا أنه يستحيل أن يكون الشيء سببًا لنفسه؛ في المقابل من المعقول جدًّا أن نتمكن من تفسير وجود الشيء بمجرَّد أخذ طبيعته بعين الاعتبار، وأن يكون الشيء بهذا المعنى حاملًا لتفسيره في ذاته بالفعل. لا يعني ذلك أن يكون سببًا لذاته؛ بل أن يحمل في ذاته ما يجعلنا قادرين على إدراك وجوده وما يوضِّح لنا في الحال أنه موجود؛ فالتفسير ليس عملًا للشيء

على ذاته؛ بل الفهم الذي نكتسبه نحن لوجوده، من خلال معرفة ماهيته. ولا علاقة لهذا بسؤال معرفة من أين يستفيد هذا الشيء وجوده ـ الكائن الضروري لا يستفيد وجوده تحديدًا من أي شيء؛ إذ لا يتوقف على شيء ـ لكن له علاقة كبيرة بسؤال معرفة كيف نفسِّر نحن وجود الشيء وكيف نفهمه. ربما يسمح القياس على الحقيقة بتقريب الفكرة: القضية «١+١ = ٢» صحيحة بالضرورة. لا يمكن تصوُّر عالم تكون فيه هذه القضية خاطئة. يأتي ذلك من كونها تصف «واقعًا» ضروريًّا بإطلاق، ميتافيزيقيًّا ومنطقيًّا. ليس من شأن هذه القضية أن تُثبت (أي: تُستنبط من قضية أبسط)؛ إذ لا توجد قضية أبسط منها. هذا ما نسمِّيه بالمسلَّمة، أو حقيقة أولى. هل نقول بأنه لا تفسير لها، بمعنى وصفها لـ«واقع خام»؟ كلا. سيكون ذلك استخدامًا سيئًا للكلمات. هذه القضية لها تفسير، لكن تفسيرها يقبع في ذاتها: ونختبرها بشعور البداهة الـمُشبع الذي يعترينا عند النظر فيها. ١+١ = ٢؛ لأن طبيعة الأشياء الرياضية تتخذ هذا الشكل، ولا يمكن أن تكون بغير هذا الشكل؛ وبهذا نجد الأمر منطقيًّا تمامًا، وقابلًا للإدراك، وشفافًا. بالنظر في هذه الحقيقة الرياضية، يُعلمنا حدسنا مباشرة استحالة أن يكون الأمر غير ذلك. لا يعترينا أي شعور بالسهولة المجانية أو العشوائية أو نقص التفسير. يظهر لنا أن هذا المثال يُثبت أن مفهوم التفسير الذاتي لا يطرح أي إشكال من حيث المبدأ؛ وقياسًا على ذلك، نستطيع تخيُّل أن معرفة جوهر الكائن الضروري سيكون له علينا نفس انطباع البداهة: سنقول حينئذ: «أرى أنه يستحيل ألَّا يوجد هذا الكائن». سنستنتج من هذا التحقيق أن مبدأ أن «كلَّ شيء له علة» لا يتعرَّض لنفس الصعوبات التي يتعرَّض لها مبدأ «كلُّ شيء له سبب»[(١)] فالبُطلان الـمُثبت للثاني لا يستلزم بطلان الأول، بالعكس، إذا وُجد كائن غير مُسبَّب، يجب أن يحمل هذا الكائن علَّة كينونته في ذاته. لنستأنف إذن مسار تحقيقنا.

(١) يُمكن للقارئ الذي لم يُرضه هذا الجواب أن ينتقل لقراءة الإجابة عن الاعتراض رقم ١١.

يجب أن يحمل السبب الأوَّل علة كينونته في ذاته:

كنا نعرف أنه يُوجد سبب أوَّل بالضرورة. نعرف الآن شيئًا إضافيًا: يجب أن يحمل هذا الكائن علَّة وجوده في ذاته؛ إذ لو لم يحملها، فسيكون بحاجة إلى تفسير، وبالتالي إلى سبب، ولن يكون حينئذٍ غير مُسبَّب. وبالعكس، كلُّ ما لا يحمل علَّة وجوده في ذاته يجب أن يحملها في شيء آخر، وبالتالي أن يكون له سبب. ها هنا معيار سيخدم تحقيقنا؛ لنعرف إذا كان الكوْن نتيجة أم كائنًا غير مُسبَّب، يجب أن نسعى لنعرف إذا كان يحمل في ذاته علَّة وجوده، كيف نعرف ذلك؟ أيُّ اختبار يجب أن يجتازه؟ لنعرف ذلك، يجدر بنا أن نعمِّق قليلًا تعريف المُصطلحَيْن «ضرورة» و«عَرَضية»، بالتمييز بين معانيها المنطقية والميتافيزيقية والفيزيائية التي يُمكن أن تتخذها.

نقول: إن قضيةً ما ضرورية منطقيًّا حين يستحيل أن ننكرها دونَ أن نناقض قوانين المنطق الخالص. مثلًا: «كل العزَّاب ليس لهم زوجة». نقول: إن قضيةً ما ضرورية ميتافيزيقيًّا حين يستحيل أن ننكرها دون أن نناقض قوانين الكينونة، المتاحة لحدسنا الفكري. مثلًا: «كلُّ بداية لها سبب». نقول أخيرًا: إن قضيةً ما ضرورية فيزيائيًّا (أو ضرورية *ex hypothesi*) حين يستحيل إنكارها دون أن نناقض قوانين الفيزياء (المُطبَّقة على الحالة السابقة للنسق)، مثلًا: «سقطت المزهرية على الساعة الثانية ظهرًا وأربعين دقيقة». وفي المقابل، سنقول: إن قضيةً ما طارئة ميتافيزيقيًّا حين يكون ممكنًا إنكارها دون التناقض مع قوانين الكينونة. سنقول على سبيل المثال: إن ولادة نابليون في ١٥ غشت ١٧٦٩م، وإن كان ضرورية فيزيائيًّا بحكم تسلسل الأسباب المادية السابقة له، لم يكن بها شيء ضروري ميتافيزيقيًّا (بإمكاننا جدًّا تصوُّر عالم ممكن حيث وُلد نابليون في اليوم التالي). مثال آخر: انفجار البالون حين يتجاوز الغاز بداخله ضغطًا مُعيَّنًا ليس شيئًا ضروريًّا منطقيًّا ـ فربما تختلف قوانين الطبيعة ـ لكنه ضروري فيزيائيًّا، باعتبار ماهية قوانين الطبيعة. في المقابل، عالمٌ أحداثه ليس لها سبب مستحيل ميتافيزيقيًّا؛ لا نستطيع أن نتصوَّر أن يكون الأمر غير

ذلك؛ فالعلاقة سبب ـ نتيجة هي حقيقة ضرورية ميتافيزيقيًّا[١]

يجب بعد ذلك أن نلاحظ أن الحقائق العرضية ميتافيزيقيًّا بحاجة مستمرة إلى تفسير؛ أي: إلى سبب. بقدر عدم معقولية التساؤل: لماذا ١+١ = ٢؛ (فهي ضرورية ميتافيزيقيًّا)، يستحيل عدم التساؤل عن سبب غليان الماء في الدرجة 100^0C (فالأمر طارئ ميتافيزيقيًّا). في كلِّ مرة، تكون القدرة على تصوُّر نفي الوضعية الـمُعيَّنة دون تناقض؛ علامةً على ضرورة تقديم تفسير. في تلك الحال، لا نستطيع أن نتصوَّر، دون تناقض، عالَمًا حيث ١+١ تساوي ٣؛ لكن في المقابل، نستطيع جدًّا أن نتصوَّر عالَمًا حيث لا يغلي الماء في الدرجة الـمِئة. إذن فنحن بحاجة إلى تفسير. إذا لجأنا إلى التفسير بالأسباب الفيزيائية السابقة، ستنتقل العَرَضية الميتافيزيقية إلى هذه الأخيرة (سيُفسَّر غليان الماء بالقوانين الفيزيائية التي بنفسها ستتطلَّب تفسيرًا، وهكذا)، وسنحصل على سلسلة عَرَضية ميتافيزيقيًّا من الأسباب والنتائج الفيزيائية الضرورية. من هذه السلسلة نفسها سنطلب إذَنْ تفسيرًا سببيًّا نهائيًّا؛ لأنَّ التقهقر السببي اللانهائي

---

(١) نستطيع أن نضيف إلى هذه الأنماط الـمُعترف بها كلاسيكيًّا، نمط العَرَضية الفيزيائية. فهي تسِم «حالات الأشياء» التي ينبع ظهورها من أسبابها، لكن من غير ضرورة (أي: أن الحدث لم يكن ليحدث دون السبب، لكن السبب قد يكون حدث دون النتيجة)، مثلاً: فعل حرٌّ، حدث كوانتي، إلخ. فالوجود الحقيقي لهذا الشكل المتطرف من العرضية، يُناقش بالضبط باسم الأشكال الأكثر صرامة لمبدأ العلَّة الكافية التي تقتضي أن يكون لكلِّ تفسير قوَّة الاستلزام الحتمي. لكن هذه الصياغات بحكم الحال مبالغ فيها؛ فالتفسير ليس بالضرورة استلزامًا متطلَّبا. لا يُنتظر من مبدأ العلَّة أن يجعل تفسير الحقيقة الطارئة بالحقيقة الضرورية من الحقيقة المفسَّرة حقيقة ضرورية حتمًا. لنفترض مثلاً أن انبعاث جسيم نابع من تفكُّك نواة ذرَّة اليورانيوم، هذا الجُسيم يصدر في لحظة معينة، لكن حسب التأويل الأكثر شيوعًا للنظرية الكوانتية؛ فإن وجود هذا الجسيم في هذه اللحظة المعينة لا يصير ضروريًّا بحكم ما يحدث داخل النواة، حينئذ، ما يحدث في النواة ليس هو العلَّة الكافية لانبعاث الجسيم β في اللحظة t. لكنَّ تأويلاً غير حتمي للعلة الكافية يسمح بحلِّ هذا الإشكال: سنقول حينئذ بأن ما يحدث في النواة يجعل انبعاث الجسيم β في اللحظة t مُحتملاً. بل إن هذا يعني أنه لأجل مدة زمنية كبيرة بما يكفي، الشرط مُلزِم؛إذ إن احتمال انبعاث عدد n من الجسيمات خلال نصف حياة الذرة هو ١. لتجنب أن يناقض وجود الحرية الكوانتية أو اللايقين الكوانتي أشكالاً صارمة جدًّا من مبدأ العلة الكافية، يكفي تبني نسخة أكثر مرونة، تشترط على كل ما لا يحمل علَّة وجوده في ذاته أن يحمل علَّة وجوده في شيء آخر، سواء في صورة احتمالية أو حتمية.

مُستبعَد، كما أثبتناه في الفصل السابق، نحتاج إذن إلى سبب ضروري ميتافيزيقيًّا.

لنعد إذن إلى كوننا. يسمح لنا ما ذكَّرْنا به للتو بتأكيد الشيء التالي: لا يمكن أن يكون الكوْن، مُدرَكًا في كلِّيته، ضروريًّا فيزيائيًّا؛ لأن الكائن الفيزيائي بكليَّته، وبحكم تعريفه، لا يُمكن أن يترتب على حالة فيزيائية. ناهيك عن أن يكون طارئًا فيزيائيًّا. يجب إذن أن نستنتج أن الأنماط الفيزيائية (العَرَضية والضرورة) لا تُطبَّق إلا داخل الكون، بافتراض وجود وقائع سابقة. بالمقابل، تطبيق الأنماط الميتافيزيقية ممكن: من زاوية النظر هذه، يجب إذن فحص إمكانية أو استحالة تصوُّر عدم وجود الكوْن دون السقوط في التناقض. إذا كان الأمر مستحيلًا، وجب القول بأن الكون ضروري ميتافيزيقيًّا وأنه ليس بحاجة لسبب. في الحالة المقابلة، سنقول: إن الكون طارئ ميتافيزيقيًّا، وإنه بحاجة لسبب خارجي.

إذن فما الجواب؟ حتى نكون على يقين، لنحاول إدراك الكون في مادته المؤسِّسة الرئيسية ـ الـمُترشحة لمقام السبب الأول غير الـمُسبَّب.

يتبين أن المادة ـ الطاقة طارئة بشكل غير قابل للاختزال: لا تحمل علَّة وجودها في ذاتها

لنتصوَّر المادة التي تشكِّل الأشياء في الكون. ولننزل إلى أبعد حد يلزمنا، بحيث لا نتعامل إلا مع مادة متجانسة تقع أسفل مختلف الصوَّر العابرة والتابعة كلِّها بالطبع، التي قد تتخذها المادة. يقودنا ذلك إلى ما هو أدنى بكثير من الجدول الدوري للعناصر الكيميائية؛ إذ إن المادة كما نفهمها عادة ـ الذرات ـ بنفسها مُكوَّنة من مادة أكثر أساسية. باختصار، يجب أن ننظر إلى «مادة المادة». على هذا المستوى، سنجد أن العلميين يسمُّون الأشياء: البوزونات واللبتونات والكوراكات، لكن الاسم لا يهم. هل هذا الصلصال البدائي مُرشح جيد لمقام الكائن الضروري بذاته؟ بدراسة هذه الجسيمات الأساسية، نكتشف أنها مُزوَّدة بعدد كبير من السمات الخاصة الخاضعة

لقوانين. نكتشف أيضًا أنها توجد بكمية مُحدَّدة، لكن حينئذ يَطرح عدد من الأسئلة نفسه علينا: لِمَ توجد ستة أشكال من الكواركات، لا سبعة؟ لِمَ هذه الشحنات الكهربائية وليست شحنات مختلفة قليلة عنها؟ لِمَ توجد قوانين المزاوجة هذه بين الكواركات واللبتونات؟ لِمَ هذه كمية الطاقة الكليَّة هذه، وليست كمية أخرى مختلفة قليلًا؟ هنا قد تكون بعض المقاومة مغرية. يمكن أن نطالب بقاعدة علمية للتوحيد المُطلق، قد تختزل التعدُّد المتبقي الذي يُحرجنا. سنتمكن بذلك من استنباط مختلف أنواع الكواركات من عمليات إنتاجها، المجهولة إلى الآن. سيفقد الكوارك بذلك طبيعته العشوائية التي تُربكنا. لكن ينبغي التداوي من الوهم التالي: لن يستطيع العلم أبدًا، أصالةً، أن يؤول إلى تفسير فيزيائي لن يخلِّف أي مُعطًى غير مُفسَّر. هذا مستحيل تمامًا. مهما تقدَّمنا في هذا الاتجاه (يمكننا مقدَّمًا تصوُّر وضعية التوحيد الكلِّي للفيزياء، المُصالحة بين النسبية العامة والميكانيكا الكوانتية)، سنصطدم بالضرورة ببعض الكمِّيات العشوائية. في نظرية الأوتار الفائقة، التي يُطلق عليها «*M-Theory*»، وهي النسخة المعاصرة لـ«نظرية الكلِّ، تشمل مادة الأساس التي تفسِّر كل شيء ولا يفسِّرها شيء نوعين من الجسيمات وأحد عشر بُعدًا زمانيًّا ومكانيًّا. لن يتمكن العِلم، بحكم بنائه، تفسير وجود كمية الطاقة الرئيسية ولا قيمة الثوابت النهائية. إذ ذاك، ومهما تقدَّمنا، سيظلُّ الكون يظهر على ما هو عليه؛ أي: كائنًا طارئًا تمامًا، كان بالإمكان أن يكون مختلفًا عما هو عليه، وبالتالي كان بالإمكان ألا يكون. وعلى كل حال، فإن المُحدِّدات النهائية للواقع المادي طارئة ميتافيزيقيًّا. فهي بحاجة إذَنْ إلى تفسير. وحيث إن التفاسير المتعلقة بالضرورة الفيزيائية والمبنية على قوانين أخرى أو ركائز مادية أخرى، قد نفدت فَرَضًا، وجبت المطالبة بتفسير؛ انطلاقًا مِن الضرورة الميتافيزيقية. الكون بحاجة لتفسير، وهذا التفسير لا يقدر العلم على منحه، إذ إن تفسيرات العلم النهائية نفسها بحاجة إلى تفسير. يحب البعض أن يعترض هنا بأنه حيث إن كلَّ تفسير يعمل باستدعاء حالة للكون لا يوجد بها الشيء المطلوب تفسيره بعدُ، فإنه يستحيل تفسير الكوْن، إذ لا يوجد حالة للكوْن لا يوجد بها الكون.

من هنا، نستطيع أن نقول: إن مبدأ العلة صالح في كلِّ مكان داخل الكون، لكن لا ينطبق على الكون نفسه مُدركًا ككلٍّ. هذا الاعتراض لا يستقيم: فهو أولًا يفترض صحة الإلحاد؛ إذ ينطلق من مبدأ عدم وجود شيء خارج الكون؛ إلا أن هذا هو السؤال المطروح أصلًا. لا يمكن إثبات الإلحاد بالتدليل انطلاقًا من مقدمات منطقية تفترض أن الإلحاد صحيح. ثم إن هذا الاستدلال يغفل عن أن السببية ليست بالضرورة مرتبطة بالزمان كما سبق أن شرحناه. ثم يجب التأكيد بثقة على المتانة الناتجة عن مبدأ العلَّة: سيكون من المدهش أن يخضع سير الأحداث الطبيعي كليًّا وبصفة لصيقة لمبدأ العلَّة (ولو في صوره الاحتمالية) ومع ذلك تُعفى منه الطبيعة نفسها، مُدركةً في كلِّيَّتها. لا شك أن في التأكيد على الصلاحية الشمولية لمبدأ العلَّة، نوعًا من الثقة في معقولية الواقع، لكنه يبدو لنا أمتن أساسًا من اللاأدرية؛ لسبب بسيط: يستحيل التدليل على مبدأ العلة الكافية دون افتراضه مُسبقا باستمرار، وفي ذلك دلالة جيدة على حقيقة ضرورية. نستطيع في المقابل أن نقول: لا يوجد عقل فطن سيعتبر ـ بحسن نية ـ أنَّ واقعًا يقبل نفيه التصور ميتافيزيقيًّا لا يستدعي أي تفسير خاص. ليكون الحال كذلك، يجب أن نقوم، بشكل واعٍ، باستثناء على القاعدة المؤسِّسة للتحقيق العقلاني. النتيجة واضحة: صحيح جدًّا أن على الكوْن أن يُفسَّر بحالة من الواقع لا يوجد بها الكوْن؛ لكن هذه الحالة ليست العدم؛ بل هي الكائن بذاته.

لا وجود لضرورة مخفية في المادة

للتأكيد على فكرتنا، لنقم بتجربة فكرية: لنتخيل أننا نملك نظرية نهائية. ستشمل هذه النظرية بالطبع بعض المقادير غير المُفسَّرة والخامة كما هو حال كل نظرية علمية. لنتخيل أن يقول البعض: «على كل حال، فهذه المقادير التي تصفونها بـ«العشوائية» قد تكون ضرورية. نعتبرها عشوائية لأننا نجهل عللها. لكن لم لا نقرُّ بأنها في الواقع ضرورية تمامًا، وأنه ليس باستطاعتها أن تكون على غير ما هي عليه؟ في هذه الحال، نستطيع أن نقول أن السبب الأول هو

الكوْن، موصوفًا بهذه القوانين الضرورية. لن يبقى الكون إذن بحاجة إلى تفسير». فلنفترض صحة ذلك؛ لنتساءل فقط عن الماهية المحتملة لهذه العلل المفسِّرة للضرورة الداخلية لمختلف الثوابت الفيزيائية الحاضرة في النظرية. حتى يكون مُحدِّدٌ كميٌّ ما للمادة ضروريًا بذاته، لا يوجد الا احتمالان: إما أن يكون له سبب فيزيائي (ضرورة فيزيائية)، أو أن يسقطنا اختلافه عما هو عليه في تناقض منطقي (ضرورة ميتافيزيقية).

في **الحالة الأولى**: سيعني ذلك أن النظرية المعنية ليست النظرية النهائية، إذ ستوجد نظرية أعلى، تفسِّر تلك المقادير. ليس ذلك هو الحلّ الصحيح إذن، إذ سنتموضع فرَضًا في إطار النظرية النهائية، التي نعرف أنها تشمل، بحكم تعريفها، مقادير كميَّة غير مُفسَّرة.

نمرُّ إذَنْ إلى **الحالة الثانية**: سيكون على تلك المقادير أن تكون ضرورية بالمعنى الميتافيزيقي؛ أي: أن يستلزم نفيها الوقوع في التناقض.

لكن من الواضح أن الحال غير ذلك. أن تكون قيمة الثابتة C هيِ X+ε ش بدل X لا يستلزم أبدًا أي تناقض منطقي، هذا طارئ تمامًا. فالاستنتاج إذَنْ أن المُحدِّدات الكميَّة لكل نظرية فيزيائية نهائية مُصابة بالضرورة بالعَرَضية المتطرفة، والعلماء واعون بذلك تمامًا؛ كما كتب الفيزيائي ستيفن وينبرغ:

> يجب أن أعترف أنه حتى حينما يصل الفيزيائيون إلى أبعد مدى يستطيعون الوصول إليه، حين نصل إلى نظرية نهائية، فلن نملك صورة مُرضية تمامًا عن العالم؛ لأننا سنظل دومًا مع سؤال: «لماذا؟» لماذا هذه النظرية لا نظرية أخرى؟ مثلًا، لماذا العالَم تصفه الميكانيكا الكوانتية؟ الميكانيكا الكوانتية جزء من العلم الفيزيائي الحالي الذي يجب أن يظلّ كما هو في كل نظرية مستقبلية، لكن لا شيء في الميكانيكا الكوانتية يجعلها حتمية منطقيًّا؛ أستطيع تمامًا أن أتخيل عالَمًا تحكمه الميكانيكا النيوتونية بدل الميكانيكا الكوانتية. يبدو إذن أنه يوجد لغز غير قابل للاختزال لن يحلّه العلم[1]

(١) "A Designer Universe?", *Science and Religion: Are They Compatible?* [2003], p. 33.

فالمادة، وإن اختزلت في جسيم متجانس واحد، تتميز بكمية معينة؛ فهي نمط كينونة خاص، لا يظهر أي ضرورة ذاتية. والواقع المادي، كيفما كان بسيطًا (فراغ كوانتي مليء بالطاقة مثلًا)، هو بالضرورة شيء خاص ومحدد، يستحيل تفسيره بنفسه. لم كمية الطاقة الفلانية وليست كمية أكبر[1]؟ أو أقل؟ باعتبار المادة الأصلية، يخبرنا حدسنا مباشرة بأنه كان من الممكن أن تكون مختلفة عما هي عليه، بتعبير آخر أنها طارئة وغير ضرورية. فهي تظهر مميزات تثير الدهشة وتستدعي تفسيرًا بشكل تلقائي. بتطبيق مبدأ العلة الكافية عليها، يؤول بنا الأمر إذن إلى المطالبة بوجود علَّة خارج الكون.

كان بإمكان هذا الكون ألَّا يوجد

لنستأنف؛ باعتبار أنه كان بإمكان هذه المادة أن تكون مختلفة، نستطيع التأكيد على أنه كان بإمكان هذه المادة ألَّا توجد. لا نملك ترف القول بأن الأمر لا يتعلق إلا بصورة خاصة اتخذتها مادة أكثر أساسية، والتي ستكون وُجدت كيفما كان الحال، إذ إننا نوجد فَرَضًا في قاع المادة، التي لم تعد مُكوَّنة من شيء؛ وحينها لا يكون أي تفسير فيزيائي ممكنًا. لكن إذا كان الحال كذلك، إذا كان صحيحًا أنه كان بإمكان المادة أن تكون مختلفة، لماذا هي على ما هي عليه؟ يوجد في تحديداتها الخاصة نوع من الرُّخْص والتعارض، إن أمكن قول ذلك، يجعل التساؤل الميتافيزيقي يقفز إلى الواجهة مرة أخرى. أن تكون المادة بهذا الشكل، لا بشكل آخر، ليس سببًا كافيًا لتفسير وجودها. لا يوجد أي علاقة ضرورية بين أن تكون قيمة الثابتة الفلانية هي X وبين وجود الثابتة؛ وبالتالي، نستطيع أن نتخيل ثابتة أخرى بسهولة. تفسِّر الكميات الأساسية وقوانين الطبيعة كلَّ ما يمكن أن يحدث داخل العالم، لكن لا شيء يستطيع تفسيرها. فهي تجعل الظواهر مرتبطة فيما بينها بعلاقات ضرورة فَرَضية؛ أما هي التي تحدِّد مجموع الظواهر الفيزيائية، فلا يبدو أن أية

---

(١) «لماذا؟» لا تعني «لأجل ماذا؟»؛ بل «بأي تفسير فعَّال يقع كذا؟». نتساءل هنا عن السبب المُنتج، لا عن السبب الغائي. انظر: مقدِّمة الفصل الأول.

ضرورة تحدُّدها. تبدو طارئة تمامًا. ويعادل ذلك أن نقول: إنه لا سبب داخل العالَم يستطيع تفسير وجود العالَم. إذ ذاك، يبدو العالَم مُعلَّقًا في الهواء بلا شيء. يبدو في الوقت ذاته بحاجة إلى تفسير، وغير قادر على إيجاده. كلُّ شيء يحدث كما لو أن هناك ضرورة في العالم، وأنه لا ضرورة للعالم نفسه. يشبه العالَم نتيجة من غير سبب، واستنتاجًا من غير مقدمات. وصف سارتر هذا الحدس بشكل جيد في كتابه الغثيان:

> انقطع نفَسي بهذا. لم يسبق لي أن شعرت بما يعنيه «أن توجد» قبل هذه الأيام الأخيرة. ثم فجأة: اتضح كلُّ شيء أمامي مثل ضوء النهار: تكشَّف الوجود لي فجأة. كان الوجود قد فقد صفته كفئة مجرَّدة وغير ضارة: كان عجين الأشياء بالذات، ذلك الجذر كان معجونًا في الوجود. أو على الأصح كان الجذر وحواجز الحديقة والمقعد والعشب النادر، كان كلُّ ذلك قد غار وتلاشى، لم يكن تنوع الأشياء وفرديتها إلا مظهرًا، طلاء. وهذا الطلاء قد ذاب، وبقيت منه كتلٌ مقرفة رخوة وغير منتظمة ـ كتل عارية عريًا فظيعًا داعرًا [. . .] الشيء الجوهري هو عدم لزوم الوجود. أقصد أن الوجود، بالتعريف، ليس هو الضرورة. أن توجد، هو ببساطة «أن تكون هنا»؛ إن الموجودات تظهر، وتدع نفسها «تلتقي»، ولكننا لا نستطيع أبدًا «استنتاجها» [. . .] إن عدم لزوم الوجود ليس وهمًا، ليس مظهرًا يمكن تبديده، إنه المطلق، وبالتالي الاعتباطية الكاملة. كل شيء اعتباطي، هذه الحديقة، تلك المدينة وأنا بنفسي. وإذا اتفق لك أن أدركت هذا، انقلبت ذاتك وصار كلُّ شيء يطفو[(١)]

سارتر مُحق؛ فوجود العالَم طارئ بتطرُّف، لكنه حين يؤكد أن عدم اللزوم هو شيء مُطلق؛ أي: بتعبير آخر أن العالَم ليس له سبب، فهو مخطئ؛ إذ كلُّ ما هو طارئ يستدعي تفسيرًا، ليس بالضرورة تفسيرًا مُلزِمًا يُفقد الأشياء اعتباطيتها؛ بل على الأقل سبب يسمح بتفسير الشيء بشكل معقول. الكائن

---

(١) جان بول سارتر، الغثيان، ص. ١٧٥. [ترجمة د. سهيل إدريس].

الطارئ الذي لا سبب له أشبه بالدائرة المربعة؛ إذ إن مفهومًا كهذا يفترض أنه كان بإمكان كائن يُوجد ألّا يكون قد وُجد من غير أن يُنسب هذا الفارق اللانهائي - بين الوجود وعدم الوجود - إلى شيء عدا العدم.

«لمَ لا؟» ليس جوابًا مقبولًا

قد يجيب البعض عن سؤالنا: «لماذا المادة هي كما هي عليه؟»، قائلين: «ولِمَ لا؟». ولدعم الإجابة، قد يصوغ هؤلاء مبدأ كالآتي:

> وعمومًا، لا يستدعي عدم وجود شيء ما (عالم مختلف، في هذه الحالة)؛ أي: تفسير، إلّا أنْ يكون وجوده، وباعتبار معارفنا العامة، مُتوَقَّعًا، أو على الأقل ليس أقل توقُّعًا من وجود ما يوجد بالفعل[١]

سيتعبرون آنذاك وبحكم هذا المبدأ أنه لا حاجة للبحث عن تفسير خاصٍّ للكون كما هو، إذ ليس لنا سبب متين لتوقُّع شيء آخر، ويصير سؤالنا (لماذا الأشياء بهذا الشكل وليس بشكل آخر) سؤالًا أحمقَ بقدر حُمق سؤال: «لماذا البانتيون أو مقبرة العظماء ليست مصنوعة بالشوكولاتة؟»، هذا السؤال لا فائدة منه؛ إذ لا سبب يجعلنا نتوقع مثل ذلك. وفيما يتعلق بالكوْن، وما دمنا لا نملك، من حيث التعريف؛ أي: قانون فيزيائي يجعلنا نتوقَّع عالَمًا مختلفًا، فلا حاجة للبحث عن أي تفسير. والواقع أن هذا الاعتراض رديء؛ فالمبدأ الذي يستدعيه ليس متوافقًا مع الممارسات المعتادة في البحث الفكري. وحدها الأمثلة المتطرِّفة تظهره مظهر الحقيقة[٢]؛ لكن الحقيقة أنه إذا كان من غير المعقول حقًّا التساؤل عن سبب عدم صنع البانتيون من الشوكولاتة، فهذا

---

(١) لصياغة هذا المبدأ، انظر:

PAUL HERRICK, "Job Opening: Creator of the Universe" [2009]

والمقال منشور للعموم على الرابط:

http://www.infidels.org/library/modern/paul_herrick/parsons.htm

(٢) يصف هذا المبدأ نوعًا من ممتص الصدمات للأسئلة التي تنشأ عن أمل خائب أو انقطاع شيء معتاد؛ لكن من البدهي أن العلم والفلسفة لا يحصران أبحاثهما في الأشياء المدهشة التي تخالف أفكارنا المسبقة. فذلك يعني حصرهما في الفيزياء المسلِّية وفي علم الروزنامات والتقويمات على طريقة بوفار وبيكوشيه (الشخصيتان الرئيسيتان من رواية بالاسم نفسه لغوستاف فلوبير «المترجمة»).

يرجع إلى أننا نملك أسبابًا إيجابية تدفعنا للاعتقاد بأنها فرضية غير واقعية، وليس لأننا لا نملك سببًا حقيقيًّا للتفكير في إمكانية صنعه بالشوكولاتة. الاستجابة الطبيعية للدراسة الذهنية أمام ما لا تفسير له ليس عدم طرح أسئلة بحكم غياب أسباب إيجابية لطرحها؛ بل طرح الأسئلة باستمرار إلَّا بوجود أسباب إيجابية لعدم طرحها. إذا قيل لك: «حين يتم تسخين الغاز، يرتفع ضغطه»، فلن تنتظر أن يكون لك أسباب إيجابية للاعتقاد بإمكانية أن يكون الحال مختلفًا حتى تسأل «لماذا؟» إذ لا يوجد هنا أي سبب للاعتقاد بأن يكون هذا الأمر ضروريًّا. المبدأ الحقيقي لهذا التحقيق هو إذَنْ:

حين نواجه وجود ظاهرة غير مُفسَّرة، من المعقول البحث عن تفسير، إذا أمكن، بشكل متماسك، تصوُّر حالةٍ للعالم لا توجد بها الظاهرة.

من الواضح أنه في ضوء هذا المبدأ لن يتساءل أحد لِمَ البانتيون ليس مصنوعًا بالشوكولاتة، إذ يستحيل تصوُّر حالة للعالم، وبشكل متماسك، يُنتقض فيها كوْن البانتيون ليس مصنوعًا بالشوكولاتة. في المقابل، سنتساءل دومًا عن سبب تمدُّد الغاز بسبب الحرارة، ولماذا الثابتة G تساوي X وليس $X+\varepsilon$ ش. لو وُكِل الأمرإلى سؤال «ولِم لَا؟» أمام كل ما ليس له تفسير، كان العلم والفلسفة ليُفقدا قبل أن يبدآ حتى[1]؛ فموضوع التحقيق العقلاني تقليص العشوائية، لا الرضا بها. يجب إذَنْ أن نطبِّق دون خوف «مبدأ العلة الكافية» على وجود العالم، الذي يُظهر خصائص غير مُفسَّرة.

خاتمة بينية

الكوْن نتيجة؛ وليس سببًا أوَّل.

يؤول بنا الأمر إذن إلى وضع الاستدلال التالي:

١ ـ كل ما يُوجد يحمل علَّة وجوده، في ذاته أو في شيء غير ذاته.

---

(١) PLATON, *Théétète, 155d*

وبشكل عام، إذا كان أسئلة «لماذا» تقتل الحب، فإن أسئلة «لمَ لا» تقتل الفكر.

٢ ـ إلَّا أنه يستحيل الصعود أبديًّا من تفسير إلى تفسير؛ يوجد بالضرورة تفسير أوَّل.

٣ ـ يوجد إذَنْ بالضرورة كائن يحمل علَّة وجوده في ذاته.

٤ ـ لكن المادة الأساسية للكون لا تحمل علَّة وجودها في ذاتها، إذ تُظهر خصائص غير مفسَّرة تشي بعدم لزومها (كان بالإمكان أن تكون مختلفة).

٥ ـ إذَنْ فالمادة الأساسية للكون لا توجد بذاتها؛ بل تحتاج إلى تفسير؛ فهي نتيجة.

٦ ـ استنتاج: يوجد كائن متمايز عن المادة الأساسية للكون، الذي هو بنفسه علة وجوده وهو سبب المادة الأساسية للكون.

بمزيد اختصار سنقول:

١ ـ كل ما هو طارئ ميتافيزيقيًّا له سبب.

٢ ـ إلَّا أنَّ الكوْن، بصفته المجموع الكلِّي للكائنات الفيزيائية، طارئ ميتافيزيقيًّا؛

٣ ـ إذن فالكوْن له سبب [نتيجة لـ ١ و٢].

٤ ـ هذا السبب غير فيزيائي [نتيجة لـ ٢].

٥ ـ إما أن هذا السبب غير الفيزيائي هو السبب الأوَّل، أو أن له سببًا.

٦ ـ إذا كان له سبب، فهو متوقف على السبب الأوَّل [لا تقهقرَ أبديًّا].

٧ ـ السبب الأوَّل كائن ضروري [نتيجة لـ ١].

٨ ـ استنتاج: الكوْن مُسبَّب، بوساطة أو بغير وساطة، بالسبب الأوَّل، الذي هو ضروري وغير فيزيائي.

ما كان لهذا السبب أن يكون موضوعًا للعلم، إذ إننا متموضعون بحكم الفرضية في نهاية ما يستطيع العلم معرفته؛ صار الآن ما يجب تفسيره (الـ*explanandum*) هوآخر تفسير للعلم نفسه (الـ*explanans*). يندرج التفسير في مهام العقل، لكن لا يندرج في البحث عن الأسباب الطبيعية من النوع

الفيزيائي. التفسير ميتافيزيقي. إذا أقررنا هذه النقطة، فإن الدليل المؤدي إلى وجود الإله ينبثق بشكل حتمي.

بما أن الكوْن نتيجة، نعلم يقينًا أن له سببًا وإن لم نُدركه

إذا كان الكوْن بأكمله لا يوجد بذاته، فلا شك أنه يملك سببًا متمايزًا عنه. لا نعرف هذا السبب بشكل مباشر؛ بل نستنتجه من آثاره. نؤكد وجود هذا السبب كما نؤكد وجود ديناصور الديبلودوكس في الماضي؛ لأننا نكتشف آثار خطوات محفورة في الصخر. الأثر في هذه الحالة هو عدم اللزوم الميتافيزيقي للكوْن، الذي يعلمنا بلزوم وجود تفسير له خارج ذاته. ما هي الماهية الممكنة لهذا السبب المفسِّر؟ لا شك أنه غير متاح لإدراكنا، فلن نجده أبدًا في منظارنا أو مجهرنا. لا نستطيع أبدًا تأمل جوهره مباشرة، نستطيع فقط استنتاج وجوده. وهو منهج فكري في الحقيقة بسيط تمامًا: حين تسمعون أصواتًا فوق شقتكم، فمن المعقول أن تستنتجوا من ذلك وجود جيران، جيران لم تروهم مُطلقًا. تعلمون أنهم موجودون، لكنكم تجهلون من هم بالضبط. هل يجب أن نثبت أن الكوْن، كما حال الأصوات فوق شقتكم، له سبب، لكننا لا نستطيع أن نقول في ذلك الشأن شيئًا؟ كلا؛ لأننا ـ حتى لو لم نعرف طبيعته مباشرة ـ نستطيع على الأقل حصر بعض حدوده، بأخذ آثاره بعين الاعتبار. فكما تسمح لكم أصوات خطوات ثقيلة وغير منتظمة باستنتاج أن الجار يلزم أنه يكون له شيء يمكن على الأقل قياسه على «الوزن الثقيل» و«المشية العرجاء»، فخصائص الكون ينبغي أن تسمح باستنتاج بعض خصائص السبب الأول، قياسًا واختلافًا[1]

السبب الأول غير زماني، وغير مكاني، وغير مادِّي: هو روح

لنحاول تبيُّن طبيعة هذا السبب غير المُسبَّب. هناك شيء واحد مؤكد:

---

(١) لمزيد تفصيل حول هذه النقطة، الأفضل الاطلاع على كتاب توماس الأكويني
THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* Ia, q. 13, art. 5

يجب أن يتم تحريره من النقائص التي أدَّت إلى اعتبار أن الكوْن ليس الكائن المُسبَّب. لو كان هذا السبب الأول يعاني بنفسه من تلك النقائض، لن يكون هو السبب الأول، وسنكون اكتفينا بإبعاد المشكل بخطوة دون حلِّه؛ بتعبير آخر، يجب أن يكون خاليًا من أي مُحدِّد كمِّي قابل للقياس، وألَّا يكون مكوَّنًا من أجزاء البتة، يجب إذن أن يكون غير مادِّي.

١ ـ كل ما هو مادي طارئ ميتافيزيقيًّا.

٢ ـ فالسبب الأول إذَنْ غير مادي.

٣ ـ إلَّا أن السبب الأول ضروري ميتافيزيقيًّا.

«غير مادي» لا تعني فقط أن يكون الشيء «غير مرئي»، مثل القوى، مجال الجاذبية مثلًا؛ لأن القوى لا توجد مستقلة عن الأجسام وليست بذلك إلا تمظهرًا لها، لا تُتصوَّر بدون الأجسام. القوى قابلة للقياس وتستدعي التفسير؛ فمن البدهي أن السبب الأول ليس غير مادي بهذا المعنى الضعيف. السبب غير المُسبَّب غير مادي من جهة أنه لا يؤثر عليه أي مُحدَد كمِّي؛ فهو ليس إذَنْ كائنًا فيزيائيًّا، فما هو إذن؟ الفئة الوحيدة للخصائص الجوهرية وغير الترابطية وغير الممتدة التي نعرفها هي فئة الخصائص الروحية، المُعرَّفة بحضورها الفوري أمام ذاتها، بحكم طبيعتها الواعية. ما قلناه في المقدمة عن عدم صحَّة المادية يسمح لنا باعتبار أن هذا الكائن غير المادي، بمعناه القوي، روحٌ. فالسبب الأول للكوْن هو بالتالي كائن واعٍ، يُدرك ذاته بنفسه في نشاطه الإنتاجي. لكن هذا ليس كلَّ شيء. إذ لا يكفي أن تكون غير ماديًّا لتنجو من عدم اللزوم، يجب أن توجد هذه الروح بالضرورة، وهو ما لا يستلزم فقط أن تكون غير مادية (أي: سالمة من عدم اللزوم الذي يتسم به كلُّ مُحدِّد كمِّي)[1]؛ بل أيضًا أن يستلزم جوهرها؛ أي: طبيعتها وتعريفها،

(١) لهذا السبب كان سبينوزا، الذي كان يدعم فكرة امتداد السبب الأول، متعلقًا بذلك القدر بالدفاع عن الطرح القائل بأن المادة مُدركَة في وحدتها (المادَّة كـ«جوهر») غير قابلة للتقسيم وخالية من الأجزاء، على خلاف المادة المُدركة في تعدُّدها والمكوِّنة للشيء الفلاني أو العلاني (المادة كعدد لا متناه من «الأنماط»)؛ انظر: SPINOZA, *Ethique* [1677], I, 15, scolie. الإشكال أن هذا التمييز بين المادة المُدركة =

وجودها. هذه الخاصية، التي يصعب إدراكها، يفرضها كوننا نستطيع جدًّا تصوُّر كائن غير مادي طارئ (إذا كان كلُّ كائن ضروري غير مادي، فليس كل كائن غير مادي ضروريًّا).

السبب الأول هو الكائن الخالص غير الـمُقيَّد

فأعمق جذر لعدم اللزوم ليس هو المادية بالفعل أو التركيبة الكمِّيَّة؛ بل التمييز بين جوهر الشيء (تعريفه) ووجوده (كونه يُوجد فعلًا). كل ما هو منتهو محدد مُصابٌ بعدم اللزوم من جهة أن وجوده لا ينبع بأي شكل من تعريفه. حاولوا القيام بالتجربة الفكرية التالية: قلِّبوا مرارًا جوهر شيء ما (تعريفه) في رؤوسكم، وسترون أنه يستحيل استنتاج وجوده من ذلك. سترون أن الوجود الحقيقي لمثل ذلك الكائن ليس ضروريًّا البتَّة. وهو ما يفسِّر حاجة وجوده الفعلي إلى سبب، إلا أننا نعرف من جهة أخرى أنه يوجد كائن غير مُسبَّب. وبالتالي يُوجد على الأقل كائن يستلزم جوهره وجوده. الاستدلال بسيط:

١ ـ كلُّ ما له وجود متمايز عن جوهره يحتاج لسبب.

٢ ـ لكن يوجد كائن من غير سبب.

٣ ـ إذَنْ يوجد كائن يتطابق وجوده مع جوهره[1]

يجب أن يعثر هذا الكائن على تفسير وجوده في ذاته، بتعبير آخر أن يكون بحيث يستحيل عدم وجوده؛ لأجل ذلك يجب ألّا يمنح أي مُحدِّد نستطيع أن نتساءل بخصوصه عن سبب كونه بهذا الشكل وليس بشكل آخر. لا يكفي ألّا يكون مُسبَّبًا؛ بل ألّا يكون باستطاعته أن يكون مُسبَّبًا. وكما أن كل

= كـ«جوهر»، والمادة المُدركة كـ«أنماط» تبدو لنا غير معقولة. إما أن المادة ممتدة بالفعل، وتتكون من أجزاء مُحتملة على الأقل، أو أنها لا تتكون من أجزاء، ولا حتى أجزاء محتملة، وليس ممتدة ـ ولم تعد إذن عبارة عن مادةً. ومع ذلك، ينتهي الأمر بسبينوزا إلى أن يفضح ماديَّته في حاشية العبارة ١٥: «الجوهر الممتد ليس غير جدير بالطبيعة الإلٰهية، ولو اعتبرناها قابلة للتقسيم، ما دُمنا زوَّدناه بالأبدية واللانهائية».

(١) لا يُستنتج وجود الكائن الضروري قبْليًّا بل بعديًّا، على خلاف الانطباع الذي قد يخلِّفه هذا الدليل: وجود الكائنات الطارئة هو ما يسمح لنا باستنتاج وجود كائن ضروري، باستخدام مبدأ السببية.

خاصية وكل مُحدِّد منته (أن يكون بهذا الشكل لا بشكل آخر) يستدعي من ذاته تفسيرًا مُمكنًا على الأقل، نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الكائن بذاته يجب أن يكون غير مُحدَّد. لا أن يكون غير مُحدَّد بشكل افتراضي؛ بل بشكل مفرط. ينبغي ألا يكون للكائن بذاته وجود؛ بل أن يكون ذلك الوجود مُدركًا بإطلاقٍ، دون أي قيد من أي نوع. وبهذا المعنى، يجب أن يكون لا نهائيًّا - لا من جهة الكمِّ؛ إذ إنه خارج عن هذا البعد - بل من جهة الكيفية أو الكثافة. ينبغي ألَّا يشمل الكائن بذاته الضروري، السبب الأوَّل غير المُسبَّب أي تحديد خاص، أيَّ قيد أي تقييد من أي نوع. كتب فينيلون عن ذلك قائلًا:

> أن تكون شيئًا مُحدَّدًا؛ يعني: ألَّا تكون إلَّا ذلك الشيء المُحدَّد. حين أقول عن الكائن اللانهائي، ببساطة: إنه الكائن، دون إضافة شيء، فقد قلت كلَّ شيء، وميزته أنه لا ميزة له. فلفظ اللانهائي الذي أضفت له لم تضف شيئًا فعليًّا؛ فهو لفظ يكاد يكون حشوًا، أَكِلُه للعادة ولخيال البشر. فالإلٰه إذن هو الكائن. الكائن هو اسمه الضروري، الأعظم، غير القابل للنقل أو الوصف، غير القابل للإدراك بالنسبة للتعدُّد[1]

حين ننظر إلى أي شيء كان، نرى بوضوح أن هذا الشيء لا يحقق إلا طريقة في الوجود من بين عدد لا نهائي من الاحتمالات. إلَّا أن هذا التحديد يستدعي سببًا. السبب الأول يجب أن يكون بالتالي من غير قيد ولا حصر ولا خاصية، وإلَّا احتاج هو الآخر إلى تفسير خارجي. فهو إذَن الكائن الخالص المُطلق اللانهائي. هذا الكائن يتجاوز قدرات عقولنا على الإدراك، المعتادة على توزيع النور والظل في الكائنات المحدودة.

صياغة الاستدلال بلغة الجوهر والوجود:

يرسم جوهر (*essential*) الشيء، مُدرَكًا بتعريفه، حدود نوع معين من الوجود (*esse*)، نوع خاص من ممارسة فعل الوجود. يوجد بالطبع عدد

---

(١) FENELON, *Traité de l'existence de Dieu* [1718], liv. II, 5.

لانهائي من طرق الوجود، عدد لانهائي من الجواهر الممكنة. الجوهر، هو الطريقة المُحدَّدة في كلِّ مرة، التي يُصاب بها الكائن المحسوس بالوجود. لا شك أننا لا نُصاب بالوجود كما نُصاب بالزكام، إذ لا نوجد قبل أن نُصاب بالوجود؛ لكن لا يخالف ذلك أنه توجد طرق مختلفة لفعل ذلك. نستطيع أن نصاب بالوجود في صورة أرنب أو قبعة أو فراغ كوانتي، أو روح غير مادية، أو انفجار نجمي *supernova*... إلخ. تُسهِم الأشياء المحسوسة الموجودة (نطلق عليها مصطلح الوجودات **lesétants**) في الوجود كلٌّ على طريقته. كلُّ الوجودات (**entia**) تملك شيئًا يميِّزهم: الجوهر، وشيئًا يتشابهون فيه: الوجود. يتلقَّون ما هو مشترك بينهم. وحيث إنه لا أحد يملك هذا الوجود بذاته (فلا أحد منهم يوجد بذاته)، فهذا يعني أن كائنًا واحدًا يملكه باسمه، وهو متمايز عنهم. وكما لا يمكن أن يكون «الانعكاس» سمةً أساسيةً بذاتها للضوء؛ بل حادثة فقط، فإن «التلقِّي» لا يمكن أن يكون سمةً أساسيةً بذاتها للوجود. يجب أن يمنح الوجود كائنٌ لم يتلقَّه، وأن يكون بالتالي هو الوجود نفسه. هذا الكائن، ولمزيد دقَّة ليس وجودًا **étant** (أي نوعًا من الإصابة بفعل الوجود)؛ بل الوجود الخالص (*ipsum esse*). لا يوجد إلَّا كائن واحد يوجد بذاته، وهو الذي ليس له جوهر محدَّد، وليس له طريقة محدَّدة في الوجود، لكنه يوجد مُطلقًا، فهو الوجود نفسه القائم بذاته. هو الكائن الذي ليس قبعة ولا أرنب ولا فراغ كوانتي، الكائن الذي ليس بهذا الشكل بدل أن يكون بشكل آخر، الكائن الذي يوجد لانهائيًا، من غير تحديد عشوائي من أي نوع، ولا كميَّة ولا قياس ولا حد. فليس له إذن تعريف[١] هذا الكائن هو الذي نسمِّيه «الإلٰه». الجوهر والوجود متطابقان فيه. لنقرأ لتوماس الأكويني بهذا الصدد:

يلزم كل شيء يختلف وجوده عن الطبيعة أن يكون قد تلقى وجوده من

---

(١) THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 3, art.5 c.

هذه الحقيقة شقَّت طريقها وصولاً إلى فولتير: «العقل يعلِّم ما هو الإلٰه، والسفسطائية تعرِّفه»، *Dieu: réponse au Système de la Nature* [1769], incipit.

شيء آخر. وحيث إن كلًّا يوجد بآخر يرجع إلى ما يوجد بذاته كسببه الأوَّل، يجب أن يوجد شيء هو سبب الوجود لكل الأشياء؛ لأنه الوجود فقط. وإلَّا تقهقرنا في الأسباب إلى اللانهاية، إذ إن كلَّ شيء ليس هو الوجود فقط له سبب لوجوده[1]

نستطيع إذَنْ وضع الاستدلال التالي:

١ ـ ما لا يستلزم جوهره وجوده يدين بوجوده لشيء آخر غير ذاته (= له سبب).

٢ ـ يستحيل أن يدين كل شيء بوجوده لشيء آخر غير ذاته (أثبتناه في الفصل الأول).

٣ ـ يوجد إذَنْ بالضرورة كائن يستلزم جوهره وجوده.

٤ ـ لا يكون جوهر الكائن مستلزمًا لوجوده حين نتمكن من تصوُّر عدم وجوده دون السقوط في تناقض.

٥ ـ يوجد إذن كائن لا يُمكن تصوُّر عدم وجوده؛ جوهره هو وجوده.

أن يستلزم جوهر الشيء وجوده؛ يعني: أنه الكائن الخالص، دون تحديد خاص قد يجعلنا نتساءل: لم هو بهذا الشكل، لا بشكل آخر. فصفته الأساسية هي بساطته. فهو غير مكوَّن من أي شيء، لا من أجزاء حقيقية، ولا من أجزاء مُحتملة. فهو غير ممتد. وخاصيته الثانية هي اللانهائية. ليس المقصود اللانهائية الكمِّية (الكائن بذاته خارج عن بعد الكمِّ، العشوائي دومًا)؛ بل اللانهائية بالمعنى الكيفي؛ أي: الكثافي: ليس الكائن مقيَّدًا بأي جوهر. هذا الكائن فريد؛ لأنه لو وُجد منه اثنان، فسيكون من اللازم أن يكونا قادرَيْن على التمايز فيما بينهما. إلا أنه لا يوجد ما يُمكن أن يتمايز به كائنان بذاتيهما، بسيطان ولانهائيان، فيما بينهما: لا مكانَ ولا زمانَ ولا جوهر ولا مُحدِّدَ من أي نوع. وبالتالي، فإن كل السلاسل السببية، كيفما كانت نقطة انطلاقتها، تعود لنفس الكائن بذاته، السببِ الأوَّل الفريد.

---

(١) THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, liv. IV, 6.

لا تقدر عقولنا في هذه الحياة على معرفة جوهر الإلٰه كما هو في ذاته، وكل مُحدِّد تمنحه لما تتصوَّر أنه الإلٰه، فهو مخالف لما هو عليه الإلٰه في ذاته. وهكذا، كلَّما كانت الأسماء أقلَّ تحديدًا، صارت أعمَّ وأكثر إطلاقًا، وزاد صدق إطلاقها على الإلٰه. هذا ما جعل جان داماسين يقول: «مِن بين كل الأسماء التي نمنحها للإلٰه، يجب أن ننظر إلى قولنا: «الذي هو كائن»، كاسم أوَّل؛ لأن الإلٰه هو الكائن الشامل لكلِّ شيء في ذاته كنوع من محيط لا نهائي وغير محدَّد من الجوهر». كل اسم غير هذا يحدِّد بشكل ما جوهر الشيء الذي يسمِّيه، بينما هذا الاِسم «الذي هو كائن» لا يحدِّد أي نمط في الكينونة؛ فهو اسم من غير تحديد بالنسبة لكلِّ شيء، وبذلك يصلح لتسمية المحيط اللانهائي من الجوهر[١]

ينبغي أن يكون السبب الأول السبب الـمُحدِث للكون

حيث إن الكون طارئ، فهو يجد في النهاية تفسيره في كائن ضروري من حقنا أن نقول: إنه سببه. لكن أي نوع من الأسباب هو إذن؟ لا يُمكن بالطبع أن يكون سببًا تأسيسيًّا له (كما أن الأوكسجين والهيدروجين هما سبب الماء)، إذ إن المادة هي بالذات ما نسعى لتفسيره، وليس شكلًا خاصًّا قد تتخذه المادة. ولا يمكن أن يتصرف كسبب مُكوِّن، إذ إن عملًا مثل هذا السبب (كما هو الإلٰه في الميثولوجيا الأفلاطونية) يفترض مادَّة سابقة الوجود يشتغل عليها العامل عليها؛ إلا أنه، وللمرة الثانية، المادة نفسها هي التي بحاجة لسبب. لا يمكن إلَّا أن يتعلق الأمر إذَنْ بسبب مُنتِج وفاعل، من نوع خاص جدًّا إذ يجب أن ينتج أثره ـ المادة ـ من لا شيء (أو من ذاته). لا يوجد بالطبع أي مثال على ذلك في الطبيعة، إذ إن كل منتوج طبيعي عبارة عن تحوُّل من مادة سابقة الوجود. بالإضافة إلى ذلك فإن روابط السببية داخل الكوْن شديدة اللصوق بالتعاقب الزماني، بين الفاعلية الخالصة الخالية من المادة ليست علاقة زمانية بالضرورة. جرت العادة بإطلاق لفظ «الخلق من العدم ex *nihilo* création»

(١) THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Ia, q. 13, art. 11 c.

على هذا النوع الخاص جدًّا من السببية. إذا كان الصدى الديني للعبارة يزعجنا، نستطيع أن نستبدل عبارة «فاعلية خالصة خالية من المادة» بها. لكن الجوهري في كلِّ الأحوال ليس الاسم؛ بل الشيء. نستطيع أن نستنتج أن السبب الأول ذو قوة خارقة، لانهائية حرفيًّا، إذا تم الإقرار بأن المسافة بين العدم والكينونة مسافة لانهائية.

السبب الـمُحدِث حرٌّ

يمكن الذهاب أبعد من ذلك بقليل؛ لذلك سننطلق من المقابلة التي توجد بين الضرورة المُطلقة للسبب المُحدِث وبين العَرَضية المتطرفة للكوْن المُحدَث. لا يستطيع الأول ألَّا يوجد، بينما كان بإمكان الثاني ألَّا يُوجد. الأول لانهائي وغير مُقيَّد، والثاني نهائي ومُحدَّد بشكل خاص. إذا كان السبب المُحدِث يتصرَّف مثل السبب الفيزيائي المُتجرِّد (مثل الشمس تجاه أشعتها، أو درجة حرارة المجمِّد تجاه المكعبات الثلجية)، سيكون من اللازم أن ينبع الكون طبيعيًّا من السبب الأول، أشبه بالانبعاث التلقائي أو النتيجة التي لا مناص منها. وحيث إن السبب قائم، فمن المفترض أن تلحق به النتيجة بشكل حتمي (من خلال سببية حتمية صارمة، أو من خلال سببية احتمالية). ولو كان الحال كذلك، فسيكون من اللازم وضع قانون يقول بأن اللانهائية غير المقيَّدة تولِّد ـ حسب احتمال محدَّد ـ النوع الفلاني أو الفلاني من المحدِّدات الخاصة. لكن ذلك يبدو مستحيلًا: إذ سيفترض ذلك أن الكائن اللانهائي مُقيَّدٌ بنوع من القانون الداخلي، الذي سيرسم قبليًّا ملامح فعله الخارجي؛ إلَّا أنه لا يمكن أن يكون الكائن اللانهائي بإطلاق مُقيَّدًا بأي نوع من القانون الداخلي الخاصِّ. لا نقول ذلك لأننا نفترض مُسبقًا أنه حرٌّ؛ بل لأن وجود قانون داخلي خاص عند السبب الأول، المُفضي إلى الإنتاج التلقائي للآثار المحددة كمِّيًّا، سيتناقض مع طبيعة الكائن اللانهائي؛ فقانون كهذا سيفترض بالفعل وجود محدّدات كمِّية نهائية تتطلَّب علَّة وجود داخل الكائن اللانهائي، وهو ما سيكون انطلاقة تقهقر لانهائي متناقض مع طبيعة الكائن الضروري. فتحديد كائن لانهائي لا يُمكن إلَّا أن يكون إذَنْ تحديدًا ذاتيًّا.

وبعيدًا عن افتراضها المسبق، الواقع أن الحريةتُستنبط من طبيعة الكائن اللانهائي ذاتها كصفة غير قابلة للفصل عن قوته السببية. يتطلب المرور من اللانهائي إلى تحديد نهائي كيفما كان، تدخُّل صورة عشوائية ذاتية الدافع[1] إذا كان كائن لانهائي سببًا، فهو سبب حرٌّ من أي شيء طارئ. يصعب إنكار صعوبة فهم هذا الشكل من الأفعال. لكن وجودها هو تبعة دقيقة لتحقيقنا. لن ننظر بالتفصيل هنا في مسألة معرفة نمط القرار الإلٰهي بالخلق. فهو سؤال صعب بشكل رهيب، يظهر أوَّلًا كمعضلة: إما أن فعل الخلق الإلٰهي ضروري والمخلوق يصير هو نفسه ضروريًا، وهو ما يتعارض مع عدم التحديد الإلٰهي ومع عَرَضية العالم؛ وإما أن فعل الخلق الإلٰهي عَرَضي وننطلق حينها في تقهقر لانهائي في الإرادة الإلٰهية، وهو أمر غير معقول[2]

للخروج من المعضلة ينبغي وضع شيء أشبه بـ«واقع طارئ ذاتي التفسير»، وهو ما يبدو للوهلة الأولى متناقضًا. لكن إذا فكَّرنا جيدًا في الأمر، نجد أنه هو الحلّ. وهذا شرح ذلك بالمختصر[3] يجب أن نفسِّر خلق العالم بالإلٰه. فالقضية المراد تفسيرها هي بالتالي: «الإلٰه خلق العالَم». عَرَضية هذه القضية تعني أن الإلٰه كان بإمكانه ألا يخلق. أن يكون لهذا القضية تفسير؛ يعني: أن فعل الخلق لم يتم من غير دافع (وإلَّا كان فعلًا عشوائيًا ـ ويصعب علينا تصوُّر أحدهم يقول: «أنا حرٌّ حين تقودني قفزة كوانتية في دماغي إلى التصرف بطريقة عشوائية!»).

---

(١) نستطيع الاستدلال على نفس النقطة بالقول بأن الموضوع الوحيد الموافق لرغبة كائن لانهائي، وبالتالي مرغوب فيها بالضرورة من طرفه، لا يمكن إلَّا أن يكون موضوعًا لانهائيًا؛ أي: نفسه. كلُّ ما ليس لانهائيًا لا يُمكن إذَنْ أن يكون مرغوبًا فيه إلَّا بطريقة غير ضرورية وطارئة؛ أي: بطريقة حرَّة. نتيجة: الكوْن الطارئ الذي سبَّبه كائن ضروري هو مُسبَّب بالضرورة بطريقة عَرَضية. هذه حجة توماس الأكويني؛ انظر:

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 19, art. 3 c.

(٢) هاهنا مسألة فلسفية نبيلة، لطالما ناقشها ديكارت وسبينوزا وليبنيز، ودائمة الحضور في اللاهوتية الطبيعية الأنجلوسكسونية، مثلاً في كتابات فان إينفاغين Van Inwagen وروس Ross ورووي Rowe وكونز Koons وبروس Pruss.

(٣) Alexander PRUSS, *The Principle of Sufficient Reason: a Reassessement* [2006], p. 126-138.

للتوفيق بين هاتين الخاصيتين - العرضية والدافع - ينبغي بالطبع أن نضع أن علَّة الفعل الحرِّ لا تكون كافية أبدًا. قد يبدو هذا غريبًا، لكنه منطقي: يكفي لإدراكه أن نفكِّر في طبيعة العامل المُعيَّن؛ أي: الكائن اللانهائي. لا يمكن تحديد إرادة كائن مثل هذا إلا بنفسه؛ وبالتالي، فإنه لا دافعَ أو علَّةً يمكنها أن تفرض عليه بطريقة ضرورية أن يريد؛ فالإرادة نفسها هي التي تمنح الدافع ما ينقصه ليكون كافيًا، فهي التي تتقدم الاستعطافات العاجزة للخيرات المنتهية التي تتصوَّرها. «فالإرادة» كما كان يقول غاريغو - لاغرانج هي بالتالي سبب الجاذبية نفسها التي تتعرض لها.

وأخيرًا، فإن فعل الخلق الحر يستقي علَّة وجوده من أعماق الكائن الإلٰهي. فالفعل الحرُّ طارئ إذَنْ، وفي الوقت ذاته يجد سببه في كائن ضروري، وهو مُفسَّر كفاية بالتحديد الذاتي لسببه، المرتبط بنفسه بالعلَّة التي يتخيلها لتعليل فعله: توريث الوجود بالمجان.

نصل إذَنْ إلى النتيجة التالية: السبب الأول كائن بسيط وغير مادي، يُنتج من غير اضطرار كائنًا طارئًا، لسبب وحده يعلمه. وهو ما نستطيع تسميته بـ«سبب حرٍّ». وحيث إن هذا السبب لا يفتقر لشيء بحكم لانهائيته، فإن الخلق ليس دافعه الحصول على أية خيرات تنقص السبب الأول؛ فالسبب المُحدِث، الذي يُنتج الكائنات من اللاشيء، لا دافع له آخر غير توريث الكينونة. يمكن إذَنْ أن نسمي هذا الخلق الطارئ بمصطلحات تجسيدية، الكرَم المجاني.

الإلٰه روح لانهائية، مُحدِث حرٌّ للكون

لنلخِّص: يوجد سبب أوَّل، ليس هو الكوْن، ويتوقف عليه الكوْن. هذا السبب غير مادي ضرورةً، غير مُمتد، وغير فيزيائي؛ فهو لا يوجد إذَنْ لا في المكان، ولا في الزمان. ففكرة إمكانية أن يوجد في مكان ما لا معنى لها. وبالنظر بشكل عام سيكون من الأصوب الاكتفاء بالقول بأن مجموع الأشياء هي التي توجد «فيه»، بمعنى التبعية السببية. فأثره على عقولنا كأثر الشمس على أعيننا: تُعمينا من فرط النور. ومنه أتى الاسم الذي أطلقه البعض عليه

«الظلام المنير»[1]، وله قوة مُطلقة، إذ يُفترض به إنتاج المادة من اللاشيء. قد يندهش البعض من استعمالنا لزمن الحاضر، لكن ذلك هو الأصوب؛ لأن هذا «الإنتاج» هو علاقة تبعية جذرية، متمايزة عن علاقة السبق الزمني. هذا السبب يُحدث الكون بحرية، من غير ضرورة، ولمجرد التوريث المجاني الخالص للوجود.

لا شك أن هذا البورتريه مختصر، لكننا نقرُّ بأنه مدهش أيضًا بقدرٍ لا بأس به. ومع ذلك قد يعترض البعض، ومن غير انتظار، ببعض الاعتراضات على تأليه هذا السبب غير المُسبَّب.

اعتراضات على انطباق السبب الأول مع الإلٰه

اعتراض ١: قد لا يكون السبب الأول رُوحًا بل غير ذلك:

علامَ يستند التأكيد على أن السبب الأول رُوح؟ الجواب: انطلاقًا من اللحظة التي نقرُّ فيها بضرورة أن يكون مِن غير أجزاء، ومِن غير أي مُحدِّد كمِّي (وهو ضروري)، وليس لدينا الخيار في ذلك. لا يوجد ستة وثلاثون نوعًا مِنَ الكائنات غير المادية. والحق أنه لا يوجد إلا اثنان. يُمكن أن يكون (١) الشيء المُجرَّد (قانون منطقي، مثالية رياضية). (٢) روح، النوع الثاني من الكائنات غير المادية المقبولة بإجماع. لكن الشيء المُجرَّد ـ بافتراض قدرته على البقاء بذاته دون إدراك يُدرِكُها، وهو أمر مشكوك فيه جدًّا ـ لا قدرة إنتاجية له. فاللاعبون الخمسة عشر لفريق فرنسا هم الذين انتصروا في المباراة، لا العدد ١٥؛ فلا يُمكن أن يتعلق الأمر إذن إلا برُوح. قد يقول المُعترض هنا: إنه لا دليل لنا على وجود الأرواح؛ بل لعلَّ مثل هذا لا يُوجد أبدًا. بخصوص هذه النقطة تتراكم إجابتان: دليل وجود الإلٰه هو نفسه حُجة لصالح وجود شيء غير مادِّي فاعل؛ سيحدث إذن دوْرٌ فارغ إذا رفضنا نتيجة الاستدلال باسم المادية لمجرَّد الالتزام بمبدأ. إذا لم نكن نرغب في مثل هذا الاستنتاج، فلا ينبغي رفضها بشكل دوغمائي؛ بل تفنيد الحجة. أما فيما

(١) DENYS L'AEROPAGITE, *Traité de la théologie mystique*, 1.

تبقى، وفي غياب حُجة تميل لإثبات أن الكائن غير المادي شيء متناقض، وبالتالي مستحيل، فالبينة تقع مسؤوليتها على عاتق الماديِّ. ثم إن لنا أسبابًا مستقلةً للتفكير في أن المادية هي مذهب خاطئ. هكذا فإن النظرية الفلسفية للنشاط الذهني تدلّ بشكل مقنع على أن المادية عاجزة عن تفسير وجود العمليات العليا للعقل (التأمل التام في الذات، إدراك الأمور المُجرَّدة)، سواء تفسيرها بالاختزال أو بالانبعاث؛ بل عاجزة أيضًا عن تفسير وجود الوعي الحسِّي المُسمَّى الوعي «الظاهراتي» (أي: الوعي بوصفه مَعيشًا ذاتيًّا)(١): يجب بالضرورة افتراض وجود خصائص غير مشتقة، وروحية في جوهرها، مُعرَّضة لدرجات من الكثافة(٢).

نملك إذن الدليل على أن الروح ـ إذا كنا نقصد بذلك «الوجود شخصيًّا»، وبتعبير آخر الوعي ـ حقيقة، لا شك فيها، وغير قابلة للاختزال أو الاشتقاق؛ بل أفضل من ذلك نملك أسبابًا جيدة للاعتقاد بأن الواقع الفيزيائي نفسه ليس إلا درجة ضئيلة من الروحانية. وبخصوص السؤال الذي يهمُّنا، فافتراضنا هو أن السبب الأول يقع ببساطة على الدرجة الأسمى مِن الكثافة الروحانية. لإدراك ضرورة هذه النقطة بشكل أفضل يجب التساؤل عما قد تكون ماهية الواقع الخالص لكائن غير فيزيائي؛ أي: لكائن داخلي تمامًا بالنسبة لنفسه، لا يمنح أي مدخل للتعقب الحسِّي. لا يمكن أن يكون ذلك

---

(١) يُمكن الاطلاع بهذا الصدد على David CHALMERS, *The Conscious Mind* [1996] (منظور نفسي حلولي)، و John FOSTER, *The Immaterial Self* [1991] (منظور ديكارتي: الروح والجسد مادتان متباينتان تمامًا)، و David ORDERBERG, *Real Essentialism* [2007] (منظور أرسطي ـ تومي؛ نسبة لتوماس الأكويني، المسمى «الثنائية الهيلومورفية»). إذا كانت تبدو لنا الازدواجية الصارمة قابلة للنزاع، فإن الأطروحة ـ في حدِّها الأدنى ـ القائلة بعجز المادية عن تفسير وجود الوعي تبدو لنا غير قابلة للنزاع البتة، وذلك دون مقارنة بين وجهة النظر العقلانية وبين الأطروحات الإقصائية (تشورتشلاند، دينيت) أو الانبعاثية (سيرل). لأخذ فكرة سريعة عن المسألة، يمكن الاطلاع على مقال:
Joseph LEVINE, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quaterly*, n°64 [1983], p. 354-361;
http://www.uoguelph.ca/~abailey/Resources/levine.pdf

(٢) ليس وضع علم النفس العقلاني لوجود غير المادي بغير مهم في منح الثقة للبحث الميتافيزيقي.
Thomas D'AQUIN, *Commentaire de la Physique d'Aristote*, liv. I, lect. 4, *in fine*.

إلَّا حضورًا أمام الذات؛ أي: بتعبير آخر: وعيًا. سنقول إذن: إن السبب الأول كائن واعٍ، لا بنفسه فقط؛ بل بكلٍّ ما يفعله. وحيث إنه يفعل كلَّ شيء، إذ يقيم الكوْن في الوجود، فإن وعيه متمادٌّ مع الواقع ككلٍّ. هذا ما نطلق عليه عادة أن يكون الكائن عالِمًا بكلِّ شيء. قد يكون المهرب الأخير هو استدعاء شيء مثل «الكائن غير المادي غير المعروف بعدُ» الذي ليس شيئًا مُجرَّدًا ولا رُوحًا. لكنَّ هذا حلٌّ شفهي بالكامل واعتباطي. وبغياب عناصر تميل لتعريف مضمون هذه الفرضية وإثبات أنها أكثر احتمالية من احتمال الروح، تظلُّ هذه الفرضية فانتازيا خالصة. صحيح أنه يستحيل تمامًا تفنيد فرضية مضمونها الأساسي هو خُلوُّها من المضمون، لكن هذا لا يثبت شيئًا ضد الفرضيات الأخرى.

اقترح الفيلسوف المُلحد كونتان سميث **Quentin Smith** حلًّا مُختلفًا[١]؛ فحسب سميث، ليس السبب المفسِّر للكون رُوحًا مزوَّدة بإرادة؛ بل نقطة لا أبعاد لها تقع خارج الزمان. تنبغي الإشارة إلى أمرين: **الأوَّل**: أن سميث يقرُّ بحاجة الكوْن إلى سبب تفسيري. ثم إن سميث يقرُّ بأن سبب الكون ينبغي منطقيًّا أن يكون غير زماني وغير مكاني، وإلَّا سقطنا في التقهقر اللانهائي. وإذ وضعنا هاتين الملاحظتين، نعتقد أن حلَّ سميث غير صالح، وذلك لسبب بسيط. النقطة ليست واقعًا ملموسًا؛ بل تجريد خالص. لكنَّ الأمور المجرَّدة لا قوةَ سببيةً لها. صحيح جدًّا أن النقطة تظهر عددًا من المُحدِّدات التي فرضناها بالنسبة للسبب الأول: البساطة، غياب الأجزاء، عدم الامتداد، . . . إلخ. ينقصها فقط الوجود! لا يقدِّم تسمية السبب الأوَّل «النقطة» إلَّا ميزة واحدة: عدم تسميته «الروح». لكن النقطة ليست إلا درجة نهائية من ضعف الواقع الفيزيائي. لا يوجد أي واقع نُقَطي إلا في التجريد الهندسي. إذا ادَّعينا أننا لا نمارس الهندسة، فالحديث عن النقطة هو طريقة للدلالة، إما على العدم، وإما على الرُّوح. أما الإقرار في الوقت ذاته بأن الكون له سبب، وأن

---

(١) Quentin SMITH, "Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Space-time", *God and Time: Essays on the Divine Nature* [2002].

الطريقة الوحيدة لتسمية هذا السبب في اللغة العلمية هي الحديث عنه كما نتحدث عن النقطة، فهذا يعني، دون أن يقوله بصراحة، أن هذا الواقع ليس فيزيائيًّا. إذ إما أنه نقطة، وأنه لا شيء ولا يمكن بالتالي أن يكون سبب شيء؛ وإما أنه من غير بعد مكاني وموجود بالفعل، وهو بالتالي رُوح.

اعتراض ٢: قد تكون هناك أسباب أولى متعددة:

من المحتمل جدًّا أن يوجد العديد من الأسباب غير المُسببة. بأي حقٍّ نقرُّ بأنه لا يوجد إلَّا واحد؟ أليست تلك حيلة للالتقاء لاحقًا بسهولة مع التوحيد؟ هذا الاعتراض مثير للاهتمام؛ لأنه يدعونا إلى تعميق فهمنا لطبيعة الكائن بذاته. أول نوع من الأجوبة يتمثل في التذكير بمبدأ «نصل أوكام»: ينبغي ألا تتعدد الكائنات أكثر مما هو ضروري. إذا كنت تستطيع تفسير الظواهر بعدد X من الكيانات، فلا حاجة لاستدعاء عدد X + n منها. كلَّما كانت الفرضية بسيطة واقتصادية وأنيقة، ازداد قبولها ـ بشرط أن تكون بالقدرة التفسيرية نفسها بالطبع. إذا تم رسم لوحة في غيابك بثلاثة آلاف من ضربات الفرشاة، فأفضل فرضية هي أن شخصًا ما قام بتلك الضربات كلها، لا أن ثلاثة آلاف شخص قاموا بضربة فرشاة، كلٌّ على حدة. هذه الفرضية الأخيرة مُمكنة، لكنها بعيدة الاحتمال قبْليًّا. هذا المبدأ العادي في مظهره يحتل مركز الممارسة العلمية، حيث تُمثِّل مبادئ الاقتصاد والتقتير محرِّكا قويًّا للبحث (لبعض التفاصيل حول الموضوع، انظر: مُلحقنا على اللاهوتية العلمية عند ريتشارد سوينبرن).

وفي هذه الحالة، إذا كان هناك كائن واحد بذاته، سبب واحد، يكفي لتفسير الواقع المادي بأكمله، فمن غير المُجدي استدعاء عدد أكبر من الأسباب الأولى. فالنظرية القائلة بأن كائنًا واحدًا قد أنتج الواقع الفيزيائي بأكمله، أبسط وأكثر أناقة من تلك القائلة بعدد لا يُحصى من الآلهة (التي سيكون من اللازم تنظيمها، وهو ما يفترض كمية كبيرة من المستشارين باهظي الثمن، ومنسِّق أعلى، هو بالتالي الإلٰه). وعلى أي حال، فمن الأسهل تفسير تجانس المادة ووحدة قوانين الطبيعة باستدعاء سبب وحيد بدل استدعاء عدد

منها. تمثِّل هذه الخصائص بالذات دلالة على مصدر وحيد. هذا الدليل الأول لصالح فردانية السبب الأول يبقى سطحيًّا؛ لأن فردانية الكائن بذاته ترجع إلى طبيعته نفسها، بحيث إن تعدد الأسباب الأُولى لا يبقى بعيد الاحتمال فقط؛ بل يصير تناقضًا تمامًا. يكفي التساؤل عما يفترضه تعدد الأسباب الأولى لإدراك الأمر. لنفترض إذن أنه يوجد كائنان بذاتيهما، (أ) و(ب)، غير ماديَيْن، وفي ذات الوقت ضروريان بالقدر نفسه؛ ما الذي يمكن أن يكون الشيء الممايز بينهما؟ يبدأ عقلنا، الذي يهيمن عليه الخيال، بتصوُّرهما، وكما لو كان الأمر رغمًا عنه، جنبًا إلى جنب، كجسمَيْن. فالممايز بينهما إذَنْ هو إحداثياتهما المكانية. لكن ذلك مستحيل بالطبع، إذ إن الكائن بذاته غير زماني، وغير مكاني؛ فلا تباين من هذا النوع ممكن. إذا أمكن وجود أفراد عدة من النوع نفسه (مثلًا الكثير من الطوب أو عدد من الكلاب)، فهذا لأنها كائنات مادية.

يبقى معيار آخر للتمييز: طبيعة الشيء نفسها، جوهره (توجد أصناف كثيرة). لكن لنفكر في الأمر: بتحليل الكائن الضروري، اكتشفنا أنه لا جوهر له، إذا نعني بالجوهر طريقة مُحدَّدة من جديد في كلِّ مرة، للإصابة بمثالية الوجود؛ وقد رأينا أن الكائن الضروري لا يُمكن أن يُعرَّف كطريقة ما في الإصابة بالوجود؛ بل إنه ينبغي أن يكون الوجود نفسه في كليَّته؛ (لأنه لكلِّ شيء يوجد بهذا الشكل، نستطيع أن نتساءل: لِمَ هو ليس بشكل آخر، وهو ما يعني أنه طارئ وليس ضروريًّا). إلَّا أن ما يجعل كائنَيْن غير ماديَيْن يتمايزان فيما بينهما، هو جوهرهما بالذات؛ أي: طريقتها المحددة في الإصابة بالوجود. وحيث إن الكائن بذاته لا جوهر له، فلا يمكن لكائنَيْن بذاتيهما أن يتمايزا فيما بينهما. لو كان هناك كائنان بذاتيهما، فيلزم أن توجد طريقتان مُحدَّدتان ومختلفتان في أن تكون مُعرَّفًا بطريقة مُحدَّدة في الإصابة بالوجود. وهو أمر متناقض.

أو أيضًا: إذا كان يوجد كائنان في ذاتيهما، يلزم أن يوجد كائنان متمايزان دون أن يتمايزا بإحداثياتيهما الزمكانية ولا بجوهريهما. بتعبير آخر،

أن يكون كلاهما الوجود الخاص؛ أي: الشيء نفسه. وهذا يعمل في الاتجاه الآخر أيضًا: لو كان يوجد كائنان بذاتيهما، يلزم أن يكون لأحدهما خاصية جوهرية لا يملكها الآخر؛ أي: أن يكون أحدهما كلَّ الوجود، والآخر ليس كذلك، وهذا يعني أنه لن يكون في الواقع إلا كائنًا واحدًا بذاته، والآخر سيكون أثرًا له (حيث إن (ب) طارئ، فـ (أ) هو سببه). استنتاج: أطروحة تعدد الكائن بذاته تدمر نفسها دومًا. إذا أكَّد أحدهم أنه يوجد آلهة كثيرة، فهذا يثبت شيئًا واحدًا: أنه لم يحلِّل مفهوم الإلٰه بما فيه الكفاية. والسبب الأعلى لهذه الفردانية هو أن جذور هذا التعدد هي بالذات العَرَضية والمحدودية؛ لا يُمكن للكائن الضروري واللانهائي أن يكون متعددًا، فهذا تناقض[1] ويمكن تفسير نسياننا غلبًا لذلك بكوننا لا نحتكُّ إلا مع كائنات محدودة ومادية، ومدفوعين بخيالنا الذي لا يفكر إلا ماديًّا ننسى أن التعدد له شروطه الصارمة، وليس الحالة الأصلية للكائن، إن أمكن قول ذلك. التعدُّد يفترض الفرد، وليس العكس. أن يكون هناك إلٰه واحد ليس واقعًا طارئًا، ظرفًا اتفاقيًّا، كعدد الشعرات على رؤوسنا؛ بل هو ضرورة. التساؤل عن عدد الآلهة ليس له معنًى أكثر مما لو تساءلنا عن عدد الزوايا في المثلث ذاك.

اعتراض ٣: قد يكون هناك وسائط بين الإلٰه والكون:

لنفترض أن الكوْن ـ مُدرَكًا في ركيزته الأساسية ـ بحاجة إلى تفسير، وبالتالي إلى سبب غير مادي. لِمَ يكون هذا السبب هو السبب الأوَّل؟ فعلى كل حال، قد يوجد بين السبب الأول والكوْن تراتبية من الكائنات غير المادية الوسيطة. والحقيقة أن هذا الاعتراض يمكن القبول به، وليس لنا أي شيء ضده. فهو لا يتجه ضد وجود السبب الأوَّل؛ بل ضد علاقته المباشرة مع الكون الفيزيائي، أو على الأقل ضد غياب أي شيء عدا الكون الفيزيائي. الشيء الوحيد الذي نُثبته، هو أن الكوْن يتوقف في آخر المطاف على السبب الأوَّل، وأن هذا السبب يجب أن يكون غير مادي، لا حدود له، وضروريًّا

---

(١) Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 11, art. 3 c.

بإطلاق، وعظيم القوة. لنكون أكثر دقة سنقول مع ذلك: إنه إذا أمكن وجود كائنات أخرى غير ضرورية خارج الكوْن الفيزيائي (كائنات رُوحانية)، يصعب في المقابل تصوُّر كيف أن هذه الكائنات، بافتراض وجودها، قد تكون الأسباب المباشرة للوجود نفسه للكوْن (إذ إنها وحدها التي سبَّبها السبب الأول بشكل مباشر، في هذه الفرضية). إذ لو كان الحال كذلك، فسيكون من اللازم أن تكون هاته الكائنات المحدودة، التي تستقي وجودها من السبب الأول، قادرة على خلق المادة من العدم. إلَّا أنه يبدو من غير المحتمل أن يكون كائن محدود ـ تلقَّى هو نفسه ذلك الوجود ـ ليس قادرًا فقط على توريثه؛ بل على خلقه من اللاشيء. بشكل ما، نستطيع أن نتصوَّر مساهمتهم في الخلق، لا أن يكونوا هم مُبدعيه[1] سنظل حذرين بخصوص هذه النقطة؛ لأنه مرة أخرى، (لا ينبغي استعمال أشياء أكثر مما هو ضروري) *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. إن التخمينات حول الكائنات الروحانية (التي نسميها عادة الملائكة) لا تندرج في الفلسفة الخالصة، التي لا يمكن أن تضيف للموضوع إلا حُججًا على الإمكانية أو الاحتمال؛ بل في الواقع الفعلي للكائنات غير المرئية.

اعتراض ٤: أليست العملية الخلَّاقة غير قابلة للفهم تمامًا؟

نسمع أحيانًا مَن يقول: إن الخلق من العدم (السببية الفاعلة من غير مادة) «غير معقول»[2] هنا يجب التمييز بين الأمور. إذا كان المقصود أنه من غير المعقول افتراض سببية فاعلة من غير مادة، فنحن ننكر ذلك. فالأسباب التي تدفعنا للمطالبة بها مُلزِمة: إذا اتفقنا على أن الركيزة الأساسية الأبدية

---

(١) في القرون الوسطى، كانت هذه الأسئلة تُناقش أكثر من اليوم. يمكن الاطلاع مثلاً على:
AVICENNE, *Métaphysique*, traité IX, chap. IV.

وفي الجهة المقابلة:

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 65, art. 3.

(٢) هكذا يصف الفيزيائي Etienne KLEIN الخلق من العدم بقوله: «عبارة شديدة الغرابة تدل على خليط من الوجود والعدم (هكذا) من المفترض أنه نظَّم أصل الكون»
Discours sur l'origine de l'univers [2010].

طارئة، فالسبب مطلوب. إلَّا أن هذا السبب لا يمكن، إلَّا بشكل عبثي، أن يكون سببًا ماديًا ولا سببًا مُكوِّنًا؛ إذَنْ فهو سبب فاعل (ندع مؤقَّتًا مسألة السبب الغائي جانبًا). لقد تحدثنا عن الأمر للتو، يتعلق الأمر بسبب فاعل من نوع استثنائي، إذ ينبغي أن تعمل من غير مادة سابقة الوجود. إذا كان المقصود أنَّ هذه السببية غير معقولة، بمعنى أن طريقة عملها مجهولة لنا، فنحن نقرُّ بذلك بدون مشكلات. لكن الطبيعة المجهولة أو غير القابلة للتخيُّل لشيء يتطلَّب وجوده عللًا ضرورية، لا يمنحنا أي علة متينة لنفي وجوده. والحالة الوحيدة هي حالة تناقض منطقي جذري، سيدفعنا إلى إعادة الاستدلال بالكامل. لكن ليس ذلك هو الحال هنا: كيفما كان صعب تصوُّره، فإنَّ الخلق من العدم لا يشمل أي شي متناقض ولا مستحيل. علاوة على ذلك، فليس من البدهي تمامًا أنَّه يصعب تخيُّلها: الفاعلية الخالصة يمكن إدراكها بالقياس على عمليات الإنتاج من غير مادة ظاهرة (مثل الإنجاب)، ويمكن تخيُّل لازمانية السببية الخلَّاقة بالقياس على عمليات الانبعاث المستمرة.

لنشدد في النهاية على أنَّ الفاعلية الخالصة لا تتعارض مع مبدأ لا شيء يأتي من العدم *ex nihilo nihil fit*، على خلاف ما قد يعتقده العديد من الناس. صحيح أن الأسماء قد تضلِّلنا في هذه النقطة: فالخلق من العدم يُسمى بذلك لأن السبب الفاعل (الإله) ينتج العالم من لا شيء (*ex nihilo*)؛ أي: من غير مادة سابقة الوجود؛ أي: دون أن ينطلق من شيء آخر غير نفسه. فالأمر لا يتعلق بعدم مُطلق، إذ يوجد السبب الفاعل كنقطة انطلاقة على الأقل. ما يدينه مبدأ (*ex nihilo nihi*) ويصفه بالمستحيل، هو فقط ظهور الكائن من العدم المُطلق؛ أي: من غير سبب مادي ولا سبب فاعل، وهو بالذات ما يدعمه عدد من الملاحدة. لكن هذا شيء أكثر غرابة بكثير من الخلق من العدم؛ بل هو في الواقع مستحيل تمامًا.

اعتراض ٥: ماذا لو لم يكن إله الميتافيزيقا إلَّا مثلًا أعلى؟

حسب جان لوك ماريون، فإن الإله الذي يؤول إليه استدلالنا هو «مثل أعلى مفاهيمي»، يستوجب النقد الذي وجهه مارتن هيدغر للميتافيزيقا

الشرقية[1] فما مضمون هذا النقد؟ يمكن اختزاله في القول بأن الميتافيزيقا جعل من الإلٰه «شيئًا خارقًا»، صُوِّر على نموذج الأشياء المحيطة بنا، مُزوَّدًا بقوى خارقة، وبالأخص قوة التسبب في ذاته والتسبب في العالم بعمليات تليق بحاسب خارق. فنفقد بذلك في نظره معنى لغز الإلٰه، وتعاليه، ونستبدل به كائنًا خارقًا ليس إلّا تأليهًا لعقولنا ولاشتراطاتها المغرورة. وحسب جان لوك ماريون، الذي يزيد هذا النقد تطرُّفًا، فإن فكرة «الكائن» نفسها هي الوثن المفاهيمي التجسيمي. والمُفترض أن نتفكر في الإلٰه «من دون الكينونة». هناك ما يمكن الاحتفاظ به وما ينبغي تركه في هذا النقد المتطرف. الملاحظة الأولى: هذا نقد يطلٌّ ويعبِّر من زاوية نظر خارجة عن اللاهوت الطبيعي؛ فهذا النقد يمتد بالفعل باسم الإلٰه المذكور في الكتابات السماوية، أو الإلٰه الذي يُختَبر روحانيًا[2] فلم يكن ليقصي هذا إذَن المسعى العقلاني، بشرط أن يتوقف عند قدره ولا يدَّعي اختزال الموضوع فيما يتمكَّن من إدراكه منه.

أما وقد قلنا ذلك، فيجب الإقرار بفائدة هذا النقد، على المستوى العقلاني البسيط: إذ سيكون من الخطأ فعلًا تصوُّر الإلٰه على نموذج الأشياء. فإذا كان الميتافيزيقي بالطبع في منأى عن التجسيم التقريبي المتمثل في تصوُّر الإلٰه كنوع من فوق ـ السانتا كلوز (إذ إن الميتافيزيقا تتناول الإلٰه من البداية ككائن غير مادي)، فقد يغريه تصوير الإلٰه كذات خارقة عقلانية، شفافة تمامًا أمام عقولنا، مفتقرة لأي غموض، مُخاطة على مقاس شهوة المعرفة *libido sciendi* الخاصة بإدراكنا. ومع ذلك، يبدو لنا أن طريق اللاهوتية الطبيعية، إن اتُّبِع بدقة، يحمي من هذه المزالق:

(١) تُثبت اللاهوتية الطبيعية وجود الإلٰه، لكن لا يدَّعي فهم جوهره؛

(٢) تتم مقاربة جوهر الإلٰه، دُون فهمه، بطريقين رئيسيين: التنزيه

---

(١) Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être* [1982].

(٢) يمكن أن نندهش أن يكون هذا النقد قد صيغ تحت إمرة مارتن هيدغر، المفكر المناهض للعقلانية، الغريب عن حقل اللاهوتية الطبيعية المعادي تمامًا للنصرانية، والذي مع ذلك صار في فرنسا هو الحَكَم بين مختلف الأذواق الميتافيزيقية؛ بل بما في ذلك ما تبقى من اللاهوتية الكاثوليكية.

والمرور إلى المُنتهى؛ أما التنزيه فتنزيه الإلٰه عن النقائص التي قادتنا للإقرار بأن الكوْن ليس بمقدوره لعب دور الكائن بذاته؛ وأما المرور إلى المُنتهى فحمل الكمالات المُلاحظة في الكون الطارئ إلى مُنتهاها؛

(٣) فكمالات الإلٰه لا تُثبت وحيدة الدلالة؛ بل بالقياس (انظر: أدناه)؛

(٤) يُصَوَّر الكائن بذاته بكونه الوجود الخالص اللانهائي، لا يقبل التعريف بالنوع أو الفروق الخاصة؛ والأَوْلى القول: إنه يُتصوَّر بكونه غير قابل للتصور، ويُعرَف بكونه غير قابل للمعرفة؛ أي: مثل هوَّة غير قابلة للفهم؛

(٥) لا يُتصور الكائن بذاته أبدًا كسبب لذاته، لا لأن ذلك سيكون مفهومًا «أنطولو ـ لاهوتي»؛ بل لأن المفهوم غير معقول[1]؛

(٦) لا يُصوَّر الكائن بذاته كسبب يجعل ما يسبِّبه ضروريًا، كما يولِّد المبدأ المنطقي تبعاته؛ بل كسبب حرٍّ يقوم بهبة مجانية لا علَّة لها يدركها العقل؛

(٧) صحيح أن وجود الكائن بذاته يتم إثباته في إطار اشتراط معقولية الواقع؛ لكن المفارقة أن هذا الاشتراط يؤول إلى وضع وجود كائن منفلت من قبضة إدراكنا، بالذات؛ لأنه الذي يجعل عالَمنا قابلًا للإدراك، كما أن الشمس شرط الرؤية غير القابل للرؤية.

وكما يقول ريجينالد غاريغو ـ لاغرانج في عبارة ممتازة: «لا ينبغي أن تجعلنا العتمة التي نؤول إليها نشكُّ في اليقينيات التي قادتنا إليها». هذا لا يعني بأي شكل أن الإلٰه مُعتم بالنسبة لنفسه؛ بل على العكس تمامًا. لتلخيص الكلِّ، سنشدِّد على نقطتين رئيسيتين: أغلب الانتقادات من النوع الهيديغيري يتظاهرون بالاعتقاد أن اللاهوتيين الطبيعيين يجهلون تمييزين أساسيين:

١ ـ التمييز بين المعنى والإحالة؛

---

(١) هذه سمة خاصة بالفلسفة الفرنسية المعاصرة، سمة ليست إثباتية؛ بل جمالية وإيديولوجية، تتمثل في عدم إقصاء مفهوم لأنه خاطئ؛ بل إقصائه لأنه غير مُحبَّب، أو فظٌّ، أو غير ملائم للمذهب الفلاني الذي يملك السلطة بيده.

٢ ـ التمييز بين وحدة الدلالة والتكافؤ والقياس.

وبالتالي، حين يؤكد اللاهوتي الطبيعي أن الإلٰه هو الكائن الضروري بذاته، فإن الهيديغيري الماريوني (نسبة لهيدغير وماريون) سيعترض عليه كما هو معهود بأنه لا أحد قد ركع أمام الكائن الضروري بذاته، ولا وجَّه له أدعية متحمسة[١]، وأنه بالتالي لا تبلغ اللاهوتية الطبيعية الإلٰه الحق الذي هو: «الحب» أو «الرحمة» أو «كلُّ شيء آخر»[٢]، وليس هو «الكائن الذي ينطبق جوهره مع وجوده». لكن هذا غير معقول؛ يُمكن أن نحيل إلى نفس الكائن من زوايا نظر مختلفة، دون أن نضطر إلى أن نخلُص من ذلك إلى أن مختلف وجهات النظر تحيل إلى كائنات مختلفة، أو أن زاوية نظر واحدة من بينها هي الشرعية. ولو كان الحال كذلك لأمكننا أن نقول: «لا تتناول جدتي أبدًا حمض خليّ الصفصافي؛ لأنها لا تعلم أبدًا ما هو، لكنها في المقابل كثيرًا ما تأخذ الأسبرين الذي يحسِّن حالتها»؛ فالوصفان «حمض خلي الصفصافي» و«الأسبرين» ليس لهما نفس المعنى، لكنهما يحيلان على نفس الشيء.

ليس مشروع الميتافيزيقا وصف الإلٰه في كل صوره، ولا بلوغ سرٍّ حياته الخاصة، ناهيك عن أن تتحدث باسمه. وحيث إنها تسعى فقط، إن أمكننا قول ذلك، إلى إثبات وجوده، فمن الطبيعي أن تهتم بالإلٰه من جهة مُحدِّداته الأنطولوجية المُجرَّدة (التي ليست أكثر شيء تحميسًا) في صورتها التي يُمكن استنباطها من الكائنات الظاهرة، وعبر حجاب القياس. ومن العبث لومها على ذلك، سيكون ذلك أشبه بأن تقول للكيميائي بأنه لا يعرف الدواء الذي تبرأ به جدتك. أما فيما يخص الجدَّة، فلا شيء خاطئ في القول بأنها تتناول حمض

---

(١) انظر:

HEIDEGGER, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", *Identitat und Differenz* [1957], p. 52.

«هذا الإلٰه لا يستطيع الإنسان لا أن يصلّي له ولا أن يضحّي لأجله. لا يستطيع هذا الإنسان، أمام هذا السبب لذاته، أن يسقط على ركبتيه خائفًا، ولا أن يعزف الآلات أو يغني ويرقص».

(٢) سنتعرف هنا على الحيلة البارتية ـ الليفيناسية (نسبة لـ Roland Barthes وEmmanuel Levinas)، كثيرة الرواج على الساحل الفلسفي الفرنسي، حين يتعلق الأمر بالحديث عن الإلٰه، فيقترحون أنه يستحيل أن نقول عنه أي شيء.

خلي الصفصافي. فهيدغر مخطئ إذن: حين يركع المؤمنون، فهم يركعون بالفعل أمام الكائن بذاته، حتى لو لم يكن ذلك بصفته كائنًا بذاته (باستثناء بعض المؤمنين الميتافيزقيين ربَّما الذين يجدون في ذلك دوافع للعبادة العميقة). علاوة على ذلك، فمن الغريب أن يُظهر أنصار ماريون هذا القدر من اللامبالاة تجاه وجهة النظر الأنطولوجية: يصعب علينا التخلص من الانطباع بأن وجود الإلٰه لا يهمهم. لكن فيمَ تنفع التصفية والتدقيق في حب «كائن» (وكم يقبح قول ذلك عندهم *horribile dictum*) لا نعلم حتى إن كان يوجد؟ يجب إضافة تمييز ثانٍ على هذا التمييز الأول، تمييز لا يجهله اللاهوتيون، ولو سعى البعض إلى جعل الناس يظنون ذلك: وهو التمييز الذي يدعونا لعدم الخلط بين الإسناد وحيد الدلالة، والإسناد التكافئي والإسناد القياسي. حين نقول بأن الإلٰه سبب، فنحن نثبت إسنادًا، استنبطناه من تجربتنا اليومية. بأية طريقة؟ لو كان ذلك المقصود وحدانية الدلالة، سيعني ذلك أن الإلٰه سبب بنفس الطريقة تمامًا التي تكون بها الشمس سببًا للضوء مثلًا. لن يكون ذلك إلا نقلًا غير مُتقن، وتجسيديًّا. لكن لو كان المقصود هو التكافؤ، فلن يبقى للكلمة أية نقطة مشتركة مع المعنى الذي تعرفه عنها؛ في هذه الظروف لن نعرف حتى ما نقوله بأفواهنا، ولن يبقى لنا في الحقيقة أي سبب لاستعمال هذه الكلمة بدل أية كلمة أخرى. وهذا غير معقول بالطبع؛ لأننا نملك علة حقيقية لاختيارنا مفهوم السبب هذا، هذه العلة هي أن مجموع الوقائع المنتهية أظهرت عجزها عن تفسير وجودها بنفسها. وبذلك أظهرت تبعيتها. إلا أن الرابطة بين التابع وما يتوقف عليه رابطة نتيجة وسبب. نختبر ذلك يوميًّا. فلنا الحق إذن في تطبيق هذا المفهوم على الإلٰه. لا بإسناد وحيد الدلالة، ولا تكافُئيًّا؛ بل بالقياس.

سنقول إذن: ما تمثِّله الشمس بالنسبة للضوء، فالإلٰه يمثِّله، على طريقته، بالنسبة للكائن المخلوق. يتعلق الأمر بتعادل في العلاقات. هذا الإسناد القياسي يصلح كذلك للكينونة، في حال أثبتنا الكينونة للإٍله؛ لا يمكن أن يكون الإلٰه سبب الكينونة، دون أن يكون هو كائنًا بطريقته الخاصة، ولو كانت

طريقته مختلفة جدًا عن طريقتنا. القياس هو الذي يجعلنا في منأى عن كل تجسيم، وعن كل تشاكل أنطولوجي Onto-morphisme، إذ يسمح لنا بإسناد بعض الخصائص للإله دون أن ننسخها على تجربتنا الحسية.

وأخيرًا، يجب أن نقول شيئًا عن اقتراح جان لوك ماريون بالتفكُّر في الإله «دون الكينونة». في نظرنا، فهذه إما بدهية وإما عبثية. إذا كان المقصود أنه لا ينبغي تصوُّر الكائن الإلهي على صورة كينونة الأشياء المنتهية، وبهذا المعنى نتفكر في الإله دون هذا الكائن الأدنى، فهذه بدهية لا تكُّف اللاهوتية الطبيعية عن دقِّ مساميرها منذ وُجدت؛ لا كينونة للإله؛ بل هو الكينونة؛ هو ليس (ens) tant؛ بل الكينونة (esse)؛ ليس الإله على صورة الكائن المخلوق؛ بل العكس هو الصحيح، وهو ما يستلزم بالمناسبة أننا لسنا مُلزمين بالصمت فيما يتعلق به. أما إذا كان المقصود أنه يجب التخلي تمامًا عن فكرة الوجود والاعتقاد بأن سؤال معرفة وجود الله من عدمه سؤال غير مهم، فهذا من العبث، إذ خارج الكينونة لا يوجد شيء. كل محاولة لإنكار هذه النقطة، بأن يقال مثال: «إنه خارج الكينونة، يوجد الحب»، فهو يؤكدها بالطبع في الحال. لا طريقَ ثالثًا بين هذه البداهة وهذه العبثية. أما التذبذب بينهما فليس إلا طريقة لإثارة الدهشة بالتظاهر بالتلفظ بأشياء كبيرة مع التفوه في الوقت ذاته ببدهيات قديمة قدم الزمان(١)

اعتراض ٦: وماذا لو كان للإله مشكلات وجودية؟

إذا كان الإله رُوحًا، فكيف قد تكون حياته النفسية؟ ألَا يجب عليه، كما الجميع، أن يتساءل عن سبب وجوده؟ تبدو الوضعية النفسية للإله غير قابلة

(١) بعد أن أرغمه قطيع من أنصار توماس الأكويني على الاعتراف إما ببداهة طرحه وإما بعبثيته، أقر جون لوك ماريون أخيرًا بأن الكائن الإلهي كما كان يُصوِّره توماس لا يقع في مجال نقده (وبالتدريج فإننا نُدرك أنه لا أحد تقريبًا يقع في مجال نقده)؛ لكن بدل أن يعترف بأن «الإله من دون الكينونة» كان مجرد مزحة، فقد فضَّل الاستنتاج بأن توماس الأكويني كان بالتالي نوعًا من الرواد الأوائل لأطروحاته الخاصة، ومفكِّرًا لـ«الكينونة من غير الكينونة» لا نخترع شيئًا هنا، انظر:
Jean-Luc MARION, "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie", *Revue thomiste*, n°1 [1995].
وأمام هذه الدرجة من الروعة، يفرض الصمت نفسه.

للإدراك، وغير معقولة، لدرجة قد تجعلنا نستنتج أن الإلٰه ما كان ليكون واعيًا دون أن يكفَّ عن كونه إلٰهًا. يصف كانط، في المقطع الوحيد من نقد العقل الخالص الشبيه في صورته بمزحة لوودي آلان، التساؤلات المقلقة التي نغرق فيها (بتخيُّل تساؤلات الإلٰه نفسه):

> الضرورة اللامشروطة هي الهوة الحقيقية للعقل البشري. أما الأبدية، ورغم رعبها المُروِّع، فأبعد من أن تصيب أرواحنا بنفس الشعور بالدوار. لا نقدر على إبعاد هذه الفكرة عنَّا ولا أن نتحمَّلها، فكرة أن كائنًا، نتصوَّره كالأعظم من بين الكائنات المُمكنة، يقول لنفسه بشكل ما: «أنا كلُّ أبدية؛ خارج ذاتي لا يوجد شيء، باستثناء ما يوجد بإرادتي؛ لكن من أين أتيت إذن؟» هنا كلُّ شيء يتحطم فوق رؤوسنا(١)

«من أين أتيت؟ وإلى أين أنا ذاهب؟» من البدهي أن الإلٰه، الذي يوجد في ذاته، ما كان ليطرح على نفسه هذا السؤال. لا نتخيَّله إلا بقياس وضعيتنا على وضعيته؛ أي: بالتجسيم. وهذه فرصة للتذكير بمبدأ مهم: في القياس، لا يتم إسقاط النقائص على الإلٰه؛ بل الكمالات فقط. فمن البدهي إذن ألَّا تُسقط التبعية الجذرية على الإلٰه (بل هي التي تقودنا لإثبات وجوده)، بينما الوعي أو الحضور أمام الذات من الكمالات الخاصة بالكائنات غير المادية، والإلٰه سببها (لكن السبب ينبغي له أن يملك كمالات آثاره في مُطلقها). يوجد إذن في الإلٰه شيء يُمكن قياسه على الوعي، لكنه ليس قريبًا البتة من الشعور بالتبعية، فلا شيء فيه تابع أو متوقف على شيء آخر. يكفينا إذن أن نستنتج أن الوعي الإلٰهي يُقصي أي تساؤل وجودي حول أصله. أن يصعب تخيُّل الأمر ـ وهو صعب بالفعل ـ ليس حجة مقبولة؛ لأنه لا يمثِّل في الوقت ذاته تناقضًا، ومع ذلك فقد منح بعض الفلاسفة حضورًا قويًّا لعلم النفس الإلٰهي هذا، بالتحديد بمحاولتهم إظهار رابطة لا تنفكُّ بين الوعي والعَرَضية. فبالنسبة لهم، يقصي الوجود الضروري والوجود الواعي بعضهما البعض مباشرة. الوعي

(١) KANT, *Critique de la raison pure* [11781], réfutation de l'argument cosmologique, p. 439

ليس كمالًا؛ بل نقص، ليست رُتبًا من رتب الكائنات العليا؛ بل عدم.

وتلك كانت بالأخص أطروحة سارتر في الكينونة والعدم[١] ففي نظره، لا يُمكن أن يكون الكائن واعيًا؛ أي: حاضرًا أمام نفسه، إلا في صورة اتخاذ مسافة بينه وبين نفسه وإدراك لنفسه كنوع من الأشياء التي «عثرنا عليها هنا»، شيء طارئ ما كان للذات أن تتعرَّف على نفسها فيه تماما. هكذا يصف سارتر الوعي كأثر لـ«تخفيف ضغط الذات»، «نقص في الكينونة»، انعدام مستمر للتوافق بين الذات ونفسها. أن تكون واعيًا، كما يقول في عبارة ظلَّت شهيرة؛ يعني: «ألا تكون ما أنت عليه، وتكون ما لست عليه». وبالتالي، فإن فكرة الإله الواعي حسب سارتر، هي تناقض في المصطلحات، إذ تفترض كائنًا مطابقًا لذاته (ثابتًا) ومختلفًا عن نفسه (طارئًا، متغيِّرًا). لكن هذا التصوُّر عن الوعي، حتى على مستوى الإنسان، يظهر لنا خاطئًا. فالوعي في الأساس ليس مسافة مع الذات؛ بل هو أوَّلًا حضور آني أمام الذات، في صورة شعور خالص؛ فكل مسافة انعكاسية اتُّخِذت مع الذات تفترض تحديدًا ومُسبقًا هذا الحضور غير الانعكاسي أمام الذات، ذلك التوافق الآني ومن غير مسافة. فالمسافة مع الذات ليست خاصية أساسية للوعي كما هو؛ بل صورة ثانوية من صور الوعي الانعكاسي عند الكائنات الطارئة التي نُمثلها.

من البدهي بالفعل أن التبعية الجذرية والمصير المستمر للكائن البشري ينعكس في وعيه الانعكاسي في صورة استحالة التوافق مع الذات. في كل لحظة ti من وجودي، أحيل إلى اللحظة I-ti كشيء من الماضي، شيئًا لم يعد أنا، ولكنه أنا دون أن أكونه. أما ما أنا عليه حالًا، فلا أستطيع الانتساب إليه بالكليَّة، إلَّا بفقدان كل وعي انعكاسي. أوَّل ما أفكِّر، أنظر إلى نفس كشخص آخر، كشخص كان بإمكانه جدًّا ألَّا يكون، كأي شخص كان. والطريقة الوحيدة للتطابق مع الذات هي تعرُّف الذات في السيْل الذاتي مع بقائها على مستوى وعي إحساسي غير انعكاسي، الذي يصفه جان جاك روسو في أحلام

(١) ج.ب سارتر، الكينونة والعدم، ص١١٣.

يقظةِ متجوِّل وحيد[1] لكن ما أن يرتفع الوعي فوق ذلك السيل ليجمعه في وحدة بالتذكُّر والتأمل في الذات، يصير «استئصالًا للذات» وتساؤلًا حولها، باعتبارها شيئًا مُعطًى، يستحيل «الالتصاق» بها.

وبالمقابل، وخلافًا لما يدَّعيه سارتر، إذا كان الكائن مستقلًّا تمامًا ومُعفًى من كل مآل، فإن شفافيته التامة بالنسبة لذاته لن تتخذ أبدًا صورة انفصال مستمر عن الذات؛ لسبب وجيه، هو أن الكائن بذاته ليس له شيء يتمايز به عن نفسه، بالضبط لأنه لا يتوقف على شيء، ولا يشمل أي مُحدِّد عشوائي ولا يعرف تغيُّراتٍ جوهرية تحيل لمراحل وجوده في الماضي. أن يظهر المرء لنفسه باستمرار كشيء آخر غير ذاته، وكعدَم بشكل ما (لنستعمل قاموس سارتر)، هو خصيصة الكائنات التي يعمل فيها التغيُّر عمله، وتخترقها قوة السالب، نتيجة محدوديتها الأنطولوجية الجذرية. فالانفصال والمسافة مع الذات هي التي لا تنفصل عن الحُدُوث والعدم (مُدرَكةً على الأقل كنقائص) لا الظهور أمام الذات ومعرفة النفس. فلا سبب إذن لاعتبار أن الظهور أمام الذات له أية علاقة مع محدودية الكائن وتغيُّره وتبعيته[2] يطابق سارتر الوعي من غير مبرِّر مع شروطه الخاصة للوجود عند الكائنات المحدودة. والنتيجة أن الإلٰه قد يتمتع بنوع من الوعي، مُدرَكًا كحضور وشفافية أمام الذات، دون أن يعاني نفس القصور الذي يعرفه البشر.

اعتراض ٧: وماذا لو انتحر الإلٰه؟

إذا وضعنا أن الكائن بذاته مزوَّد بالإرادة، يمكن أن نتساءل إذا كان من الممكن أن يكفَّ عن إرادة الوجود ويُنهي أيامه. لكن هذه الفرضية في الحقيقة فرضية عبثية؛ لسببين على الأقل؛

---

(١) يعني: أن روسو يؤول بشكل منطقي جدًا إلى وصف هذا النوع من الوعي كمماثل للوعي الإلٰهي.

(٢) بهذا الصدد، يمكن الرجوع أيضًا إلى:

Thomas D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate, q.2, a.2, ad. 2.*

وإلى:

Michel HENRY, *L'Essence de la manifestation* [1963], p. 828.

أولهما: فرضية الانتحار تفترض أن يكفَّ الإله عن التسبب في ذاته، بحذف ما يبقيه في الوجود من نفسه (سواء تعلق الأمر بتراخي مجهود، أو بإلغاء سبب)، باختصار، تفترض الفرضية أن الإله سبب ذاته؛ إلا أن الإله ليس سبب ذاته؛ بل هو غير مُسبَّب، وهذا مختلف. وبالتالي، لا ينبغي أن نعتقد أن الإله «يضع نفسه بنفسه» في الوجود (هذا السبق الذاتي على الذات غير معقول كما رأينا؛ لأن ذلك يرجع إلى سببية دوْرية)[1] لا يُمكن إذن أن نقول بأن الإله سيتراخى عن السببية التي يمارسها على نفسه، ليكف عن الوجود؛ لأن الإله لا يمارس سببية على نفسه.

والسبب الثاني «نفسي»: فعلى كل حال ليس من البدهي أن نقدر على إرادة الكفِّ عن الوجود، ولا أن ذلك يُعدُّ من الكمالات، أو قدرة في معناها الخالص (فلا معنى إذَنْ للقول بأنه «إذا كان الإله قادرًا على كل شيء، فسيكون قادرًا على الانتحار»). فإرادة الانتحار ليست إرادة في العدم؛ بل صورة بئيسة من إثبات الذات والبحث عن الخير («لاشيء يُمكن أن يُراد إن لم يكن في صورة خير» كما يقول القول المأثور في علم الكلام).

كل الناس يسعون للسعادة، بمن فيهم المُنتحرين. تلك هي حركتهم الأخيرة كردة فعل على رغبتهم في السعادة. لم يكن المنتحرون يرغبون في الكفِّ عن الوجود؛ بل في الكفِّ عن الوجود بهذا الشكل، لكن الإله، بحكم

---

(١) إذا انطلقنا من الفكرة (الخاطئة) القائلة بأن الإله سبب نفسه، فنحن نؤول بشكل طبيعي إلى فكرة أن الإله يوجد لأنه يريد ذلك؛ بل لأنه يستحق ذلك: وهو الاستنتاج الذي لم يتردد ألتراس ديكارت الفرنسي في الوصول إليه (لوكييه Lequier، بوترو Boutroux، سكريتان Secrétan. انظر: BOUTROUX: «في الإله، القوة أو الحرية لا نهائيتان، فهي مصدر وجوده [. . .]. الجوهر الإلهي ضروري ضرورة عَمَلية؛ أي: يستحق مُطلقًا أن يتحقق ولا يُمكن أن يكون ذاته إلَّا أن يتحقق بحرية (*De la contingence des lois de la nature* [١٨٧٤]، ص١٥٦)». لكن حتى يتسبب الشيء في ذاته بحرية، ينبغي أولاً أن يُوجد. إذا أردنا تفادي هذا الدور الفارغ، مع الاستمرار بالتأكيد على أن الإله يسبِّب ذاته، فليس أمامنا إلا حل واحد: التأكيد على أن الإله فوق الكينونة (أي: يتسبب في ذاته ككائن). لكن ذلك أكثر عبثية؛ إذ إنه خارج الوجود، لا يوجد شيء. نجد هنا نفس المآزق المنطقية التي درسناها في الفصل الأول، منقولة إلى داخل الإله: المهرب الوحيد من التسبب في الذات هو اللجوء إلى العدم. الإله المُريد الخاص بالديكارتيين يقود حتمًا إلى «الإله من غير كينونة» الخاص بمناصري ماريون.

تعريفه، ليس بهذا الشكل ولا ذاك. وكما هو حال كل الكائنات فهو يريد أن يبقى في الوجود، وحيث إن طبيعته ليست مُحدَّدة بشكل خاص، وليس بالإمكان أن تغلبها قوى خارجية[1]، فليس له بحكم تعريفه أي سبب للرغبة في أن يكون في شكل آخر. بل نبدأ بالتفكير في الانتحار بالذات حين لا نكون الإله، ونُدرِك ذلك بشكل قويٍّ.

اعتراض ٨: ماذا لو كان الإله سيّئًا؟

لكن يتملَّكنا سؤال: ماذا عن الخصائص الأخلاقية لهذا الكائن العظيم الذي نسمِّيه «إلٰهًا»؟ تؤكد الديانات بالتأكيد على أن الإله عادل وودود ورحيم؛ لكن شهادتها غير مقبولة في الميتافيزيقا؛ فعلى كل حال، ما الذي يضمن لنا ذلك؟ لماذا لا يكون الإله سيّئًا؟ شريرًا؟ أو ببساطة غير مُبالٍ بالكلِّية؟ لنحاول التأمل انطلاقًا من فكرة الإله التي اكتسبناها وحدها: كائن ضروري مُطلقًا. لنحاول أن نتخيل لأجل ذلك أنه سيئ، نعم، لكن ما الذي يعني ذلك؟ ما الذي يعنيه أن يكون سيئًا من الناحية الأخلاقية؟ نحتاج بالطبع إلى تعريف مجرَّد، مستقل عن الظروف المادية لممارسة الشرِّ؛ فمن المحال بالفعل صياغة فرضية إله «جشع»، أو «شهواني»؛ إذ إن هذه العيوب لا يُمكن أن تمسَّ، بحكم تعريفها، إلا كائنات ذات جسد، تُحركها الرغبة في الخيرات المادية. يجب أيضًا التخلص من سلسلة كاملة من الرغبات التي تؤدي بالإنسان إلى أسوأ الاختلالات: الخوف من الموت، شهوة التملك، شهوة التحكم؛ لسبب بسيط، هو أن الكائن الضروري لانهائي، يملك كل شيء ويحكم كل شيء، إذ إنه خالق وغير مخلوق. لا شيء يقوده إذن إلى كل هذه الشرور التي يفسِّرها ضعف الإنسان. إذا فكَّرنا مُطوَّلًا في الأمر، فهذا كثير أساسًا، لكن ذلك لا يكفي بالطبع وقاية الإله من تهمة الشر؛ إذ يبدو أن أصل الشر ليس الجسد،

---

(١) «أن تغلبه أسباب خارجية» هو التعريف الذي منحه سبينوزا، مفكِّر الكينونة بذاتها، للانتحار في *Ethique*, IV, 20, scolie. وبنفس الصدد، يمكن الاطلاع على AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, liv. III, chap. VIII: «كلُّ رغبات الموت تحرِّكها الراحة، لا القضاء على الذات؛ وإذا كانت الفكرة توهمنا ـ خلافًا للحقائق ـ بأننا لن نكون، فالطبائع تسعى خلف السلام؛ أي: خلف كائن أكثر كمالاً».

ولا العجز؛ بل الإرادة. لكن أين يقع رأس الشر الأخلاقي؟ نستطيع أن نقول: إنه يقع في الظلم؛ أي: في ألَّا تُرجع لكل أحد ما هو له، وأن تمنح لنفسك مكانة استثنائية لم تستحقها. لكن ما هو أصل الظلم؟ غالبًا ما يُذكر الكِبر والغرور والأنانية. وهي عيوب غير مادية مُطلقًا، قد تتسم بها الملائكة أيضًا إن كانت موجودة. هل يمكن أن يكون الكائن الضروري ضحية لهذه العيوب كذلك؟ سؤال صعب. ولنتأمل: من أين يأتي الكِبر؟ من الفكرة التي نكوِّنها عن قيمتنا الخاصة وعن رغبتنا في أن يتم الاعتراف بها. الشعور بعدم اعتراف الآخرين بقيمة ذواتنا الحقيقية قد يُحدث ثورة الكِبر؛ الإهانة المُستشعَرة أمام كائن أعظم منها حقيقة قد يؤدي إلى انفجاره الهاذي. أما الكبر بمعنى الوعي بالقيمة الحقيقية للذات، فليس عيبًا بالضرورة: سنقول عنه كبرياء. يصير الكِبر عيبًا حين يتحول إلى رفض للاعتراف بدونية حقيقية محتملة أو في الرغبة بالإهانة لمزيد إثبات فوقيتنا ـ المُفترضة أو الحقيقية ـ أمام ذواتنا.

لننتقل إلى الغرور. الغرور صورة خاصة من الكِبر تلتجئ كليًّا إلى أنظار الآخرين. أن تكون مغرورًا؛ يعني: ألَّا تعيش إلا في الصورة التي يُكوِّنها الناس عنك؛ بل أسوأ من ذلك: أن تعيش في الصورة التي نتصوَّرها عن تصوُّر الناس عنَّا. وهكذا إلى ما لا نهاية. وحسب عبارة جميلة جدًّا لبيير مانون Pierre Manent فالمغرور هو الذي لا يفكِّر إلَّا في نفسه حين يفكِّر في الآخرين، ولا يفكِّر إلا في الآخرين حين يفكِّر في نفسه. فالغرور مؤسس إذَنْ على الفراغ والاغتراب. أما الأنانية، فغالبًا ما تُوصف بكونها الأصل المطلق للشر: وهي ذلك الميل الفاسق إلى الرغبة في أن تخضع له كل الكائنات، بوصفها وسائل للوصول لغاية واحدة: الذات، استعمال الكلِّ للاستمتاع بالذات، تلك هي قاعدتها. «الأنا» كما كان يقول باسكال: «لها خاصيتان: ظالمة تجاه نفسها، إذ تجعل من نفسها مركز الكلِّ؛ وهو ضارٌّ للآخرين، من جهة رغبته في استعبادهم»[1]

(١) PASCAL, *Pensées,* 455 (B) [1670].

ماذا عن الإلٰه؟ لنستأنف: لا شكَّ أن الإلٰه متكبِّر، إن عنينا بذلك معرفته بقَدْره نفسه الحقيقي، لكن يصعب علينا أن يكون أسير الصورة السيئة من الكِبر: فما كان له ليثور ضد الاعتراف بكائن أعظم، إذ لا وجود لمثل هذا، ولا أن يسعى لإثبات قدره، إذ ما كانت لتعتريه الشكوك بخصوص ذلك. ولنمرَّ إلى الغرور. الإلٰه معصوم من الغرور بشكل أوَّليٍّ؛ فلتكون مغرورًا ينبغي أن تكون ذا وعي غير مقتنع بقيمته الخاصة، ولا يعيش إلا في نظر الآخرين؛ فهو بحكم تعريف ممتنع بالنسبة لكلِّ إنسان ذي كبرياء متين، ناهيك عن الإلٰه نفسه. سيقول البعض: صحيح أن الإلٰه ليس له كائن أعلى منه، لكن لو كان له ذلك فلربما كان قد ثار عليه. المشكلة في هذا الاعتراض أنَّه مُجرَّد: أنْ لا يكون للإلٰه كائن أعلى منه فليس واقعًا فقط؛ بل ضرورة؛ يستحيل أن يكون الحال خلافًا لذلك. سيعلِّق البعض الآخر: إنه إذا لم يوجد كائن أعلى من الإلٰه، فهناك كائنات أضعف منه قد يجد متعته في سوء معاملتها، على طريقة الساديين. لكن هاهنا افتراض مجرَّد مرة أخرى، يختفي أوَّل ما نحلِّل طبيعة المتع ودوافع الساديين؛ فلا يُمكن أن ننظر إلى الشر مستقلًّا عن دوافعه. فما كان أحد ليريد الشرَّ لأجل الشرِّ. بل الواقع أن تصوُّرنا له كخير، أو على الأقل كصورة من المتعة للذات، هو ما يدفعنا لاقتراف أي فعل، كيفما كان فاسقًا. وشريطة أن نستوعب يمكن أن نتخيل ثلاثة أنواع من الساديين: مرضى عقليين تنقصهم القدرة الطبيعية على التعاطف نتيجة خلل عصبي؛ ثائرين على القانون الأخلاقي يتجاوزون الشعور بالاشمئزاز؛ ليجدوا متعة إثبات تحرُّرهم؛ أشخاصًا ناقصين من الناحية الجنسية يبحثون في العيون المتضرِّعة لضحاياهم دليل وجودهم المُمتع. وصف هذه الأشياء لا ينتهي[١]

هناك أمر مؤكد واحد: السادي يخلُص إلى أمور جيدة له من أفعاله؛ فهو يسعى إلى السعادة، لكن بطريقة معلولة. وسواء تعلَّق الأمر بمتع شبه

---

(١) التفسيرات كثيرة ومُعقدة: تمكين المكوِّن العدواني من الجنسانية، التماهي مع الضحية عبر مازوشية مُعاكسة، غريزة الموت متشابكة مع الشهوة الجنسية، إلخ. هناك شيء واحد أكيد: السادية مرض التبعية والبحث عن اعتراف بامتياز، يصعب فصله عن المازوشية الموجودة في السادي نفسه.

مُجرَّدة يجلبها غرور مجنون، أو تمتع جنسي منحرف عن صوره الطبيعية أو عصارة انتقام لإهانات ماضية، لا أحدَ ساديٌّ دون علَّة أو دافع. أما أن نتخيل أن الكائن الضروري فيه نقص عصبي، يبحث عن دلائل على عظمته أو يرغب في تأكيد تحرُّره عن القانون الأخلاقي؛ فهذا بلا شك لا معنى له. لا يعاني الكائن الضروري من أي نقص من أي نوع، ولا حاجة له لدليل على عظمته، ولا يمكن أن يأمل التحرُّر من القانون الأخلاقي إلا لو أن يرغب في التحرُّر من وجوده ذاته، إذ إنه لو وُجِد قانون أخلاقي فهو الذي شرَّعه وأنفذه؛ لا يوجد بالتالي أي سبب يجعلنا نعتقد بوجود أي دافع عند الإلٰه ليكون ساديًّا؛ فمن غير المعقول إذَنْ أن نقول بأن الإلٰه ليس ساديًّا، لكن من المحتمل أن يكون كذلك: فامتناع الغرور في حقِّه لا يأتي من وضعية عَارضة، كما يكون حال الرجل المحظوظ بعدم تعرُّضه لأية ظروف محفِّزة لظهور كِبرٍ فيه غلوٌّ، والذي يحافظ على «إمكان» ظهوره عنده. لا يوجد عند الإلٰه أية إمكانية غرور، ببساطة لأنه لا يملك الشقوق التي عندنا، التي ترجع إلى وضعيتنا ككائنات مُنتهية، وتابعة حتمًا، وراغبة دومًا في أن يتم الاعتراف بها كذلك.

يؤول بنا الحال إلى فهم أن الشر ـ الكُره، الحسد، العداوة، الغرور، الاختيال، الاحتقار، الإهانة ـ ليس إمكانًا يطفو في الهواء؛ بل نحن مُعرَّضون له بالذات لكوننا كائنات مُنتهية، لها كائنات أدنى منها، وأخرى أعلى منها، وأخرى مُعادِلة لها، وأننا في كل هذه الوضعيات لا نعرف كيف نُبرز ذواتنا بالشكل الصحيح. الشر ينبع من وضعيتنا، وهي لا تجعله ضروريًّا؛ بل تجعله مُمكنًا. وعند كائنات محدودة مثلنا تكون التبعية مصدر كل الخيرات ومناسَبَة لكل الشرور في الوقت ذاته. أما الكائن الضروري فلا مشكلات له. وإذا كان أصل الشرِّ يقع في رفض الكائن التابع وضعيته ككائن تابع[1]، فمن الواضح أن الكائن المُستقل مُعفى منه.

---

(١) في اللاهوتية، هذا هو جوهر «خطيئة» الشيطان ـ وكلِّ البشر بعده ـ الذين يرغبون أن يكونوا «مثل الآلهة».

وأخيرًا فالقول بأن الإلٰه «قد يكون سيئًا» قول مُجرَّد وعبثي بنفس قدر القول بأنه «قد يكون مُتعدِّدًا». نؤكد على هذه الأمور من غير اكتراث، إلى حين فهمنا بأن التعدُّد، مثله مثل الشر، تشترط إمكانيته محدوديةً أنطولوجية. وفيما يخص الشر الأخلاقي، فيصل بنا الأمر إلى فهم التالي: يستحيل إرادة الشر لأجل الشر، إذ يستحيل التصرُّف دون تصوُّر الشيء كشيء جيِّد، على الأقل بالنسبة للذات. كل فعل يسعى وراء السعادة، وإلَّا لم يبق له أي دافع. لكن عند الكائنات المنتهية مثلنا، لا يكفي أن نريد السعادة حتى نعرف ماهيتها. ومن هذا تأتي كلُّ الضلالات والانحرافات والتنوع اللانهائي في الطرق المُعوجَّة والفوضوية للسعي خلفها. من البدهي أن الكائن الضروري ـ إذ لا ينقصه شيء بحكم تعريفه ـ في علاقة مباشرة مع غايته نفسها، وبالتالي بسعادته؛ أي: نفسه؛ فما كان ليخطئ في معرفة الخير. الإلٰه فوق الشرِّ بشكل لانهائي؛ لأن الشر ليس فيه أي شيء إيجابي، وليس في أساسه إلا حرمانًا ونقصًا وجهلًا وضُعفًا وفشلًا. وبالتالي، فإن الكائن اللانهائي ليس معصومًا من الشر بالصدفة، أو نتيجة مجهود خاص؛ بل بحكم جوهره. من وجهة نظر أخلاقية، وضعية الإلٰه تبدو مُتَصوَّرة قبْليًّا، على المستوى البشري، بوضعية «الإنسان الأنبل» الذي رسمه أرسطو:

> إذا كان الإنسان الأنبل هو الذي يرى نفسه جديرًا، وهو كذلك، بأشرف الأشياء، فغايته الأولى لن تكون إلا شيئًا واحدًا لا ثاني له: الشرف. [. . .] ستُشعِرُه التكريمات البرَّاقة، حين يمنحها له أناس أخيار، بفرح موزون، بحكم قناعته بأنه لا يحصل هنا إلا على ما يعود له بخاصة [. . .] أما التكريم الذي يمنحه له أي شخص كان ولأسباب واهية، فهو لا يدخلها في الحسبان مُطلقًا [. .] وهو بطبيعته يحبُّ نشر الخيرات، لكنه يخجل من الحصول عليها [. . .] وإذا كان يتعالى في حضرة الأقوياء والسعداء في هذا العالَم، فهو يعرف كيف يحافظ على وسطيته مع الأشخاص ذوي الظروف المتوسطة [. . .]. الإنسان الأنبل لن يبحث عن التكريمات ولا الأماكن التي يحتل فيها آخرون المرتبة الأولى. وهو

خالٍ من الغلِّ: ليس من علامات النبل الاحتفاظ بمشاعر الحقد، خصوصًا لأجل الأذى الذي تعرَّض له شخصيًا، إذ الأفضل ازدراؤها.

لكن قراءة هذا النصِّ تجعلنا نتساءل عن شيء: لا شك أن النبيل ليس مغرورًا ولا متكبرًا، على الأقل ذلك الكِبر بمعناه المعيب، لكن أليس أنانيًّا؟ يجب إعادة التفكير هنا. من الواضح أنه لا يمكن أن ينشأ عند الإلٰه أية خيبة أو حسد أو إهانة أو رغبة في الانتقام، إذ إنه الكائن اللانهائي، المُطلَق، الأوَّل، غير المخلوق، القادر على كلِّ شيء. لكن لم لا يكون هُوَّة من الأنانية؟ إذا عرَّفنا الأنانية بأنها خضوع كلِّ شيء للذات، فهذا يبدو كضرورة للإله: كيف يكون غير ذلك؟ بقدر عدم امتلاك البشر، المتساوين في الكرامة أساسًا، للحق في أن يكونوا أنانيين بتطرُّف ـ ولا مزيَّة حقيقية لهم في أن يكونوا كذلك ـ، يبدو أساس الإلٰه هو إبراز مزايا فوقيته المُطلقة. إذا كان الكِبر والغرور لا يمسَّان إلا كائنات منتهية وتابعة، فيبدو أن الأنانية قد تكون فعل الإلٰه نفسه ـ وله الحق في ذلك، إذ إنَّه، وعلى عكسنا، له الحق في الاعتقاد أنه مركز كل واقع.

ماذا نقول؟ هنا ينبغي أن نتساءل عن علاقة الإلٰه بالكوْن المخلوق. إذا كان الإلٰه أنانيًّا، فينبغي القول بأنه يستغلُّ الكون. أنه جعل منه أداة، خاضعة تمامًا لصالحه الخاصِّ، سنكون أشياء له، ألعابًا. لا بمعناه الشرير، كما هو حال البشر الذين يسعون لإهانة الآخر، سيكون للإلٰه تلك البراءة القاسية التي تكون عند الطفل اللعوب. سيكون من الصعب لومه على ذلك، بحكم أنه الكائن الأعلى وأنه لا يدين لنا بشيء. سنكون بالنسبة له في وضعية البعوض بالنسبة لنا. أو كحال الفأرة بين أقدام القطَّة. لكن هنا صعوبة تظهر: لماذا قد خلَق الكوْن؟ ينبغي، حتى نرى في ذلك فعلًا أنانيًّا، أن يكون الإلٰه قد احتاج، ولو قليلًا، للكون ـ إن لم يكن كغاية في ذاته، فكأداة على الأقل. لنفترض أن يكون الأمر مجرَّد لهو: مهما قلنا: إن فعل اللهو اعتباطي أو غير مفيد، فهو يندرج في المفيد، إذ نلعب لإراحة النفس، لدفع الملل، للارتخاء، للتمرُّن.

مرة أخرى لا ننخرط في أنشطة من غير هدف إلا لأجل هدف معيَّن.

لكن الإلٰه لا يحتاج لشيء، ولا للاستراحة إذ لا يُمكن أن يتعب. وبالتالي لا تستقيم الدعامة الوحيدة القابلة للتصوُّر للأنانية الإلٰهية ـ اللهو. ما الذي يتبقى؟ لا شيء. الكون ليس للإلٰه غاية ولا أداة. ليس غاية؛ لأن الإلٰه نفسه هو غاية نفسه، ولا خير قد يملؤه أفضل من نفسه. وإذن؟ فالحل الوحيد سيكون بالطبع هو تخيُّل أن الإلٰه خلق الكوْن كما ينظِّم الملوك حفلات باذخة ليسمحوا لأتباعهم بالتمتُّع بمجدهم. لكن مع اختلاف طفيف: أن الإلٰه لا يسعى إلى اكتساب مجد ينقصه؛ بل منح مخلوقاته فرصة معرفة مجده. الخلق ليس فعل غرور؛ بل فعل عظمة. لكن فيم تتمثل هذه الفرحة بالتعرُّف على عظمة الإلٰه؟ بأي ثمن تُكتَسَب؟ كيف يتصوَّر الإلٰه الخير الذي يريده للمخلوقات؟ وإذا لم يكن الإلٰه «طفلًا قاسيًا» بل «ملِك جواد»، فكيف نفسِّر كل الآلام التي نلاحظها في هذا العالَم؟ هذا سؤال سنعود إليه لاحقًا. لكنَّ هناك شيئًا مؤكدًا: لا يُمكن أن يكون الإلٰه شريرًا، ولا أن يريد ذلك حتى؛ لأن في ذلك تناقضًا في المصطلحات، لكن طيبته غير مفهومة.

الاستدلال بمُجمله

بعد أن وضعنا هذه الاعتراضات جانبًا، نستطيع أن نقدِّم نسخة أكمل من الاستدلال.

١ ـ كل ما له سبب يتوقف في النهاية على كائن غير مُسبَّب [لا تقهقر أبدي، انظر: الباب ١].

٢ ـ لكن توجد كائنات مُسبَّبة [التجربة].

٣ ـ فيوجد إذن كائن ضروري [١، ٢، سبق إثباته، الباب ١].

٤ ـ الكائن غير المُسبَّب كائن ضروري [مبدأ العلة الكافية].

٥ ـ لكن الركيزة المادية للكوْن طارئة بحكم ماديَّته نفسها [التجربة والحدس المُوجَّه].

٦ ـ فالركيزة المادية للكوْن ليس الكائن غير المُسبَّب [٣، ٤].

٧ ـ فالركيزة المادية للكون لها سبب خارج عن الركيزة المادية للكون [٥، لا معنى للتسبب في الذات].

٨ ـ فالركيزة المادية للكون تتوقف في النهاية على الكائن غير المُسبَّب، الخارج بالضرورة عن الركيزة المادية للكوْن [٢، ٦].

٩ ـ لكن السبب النهائي للركيزة المادية للكون لا يُمكن أن يكون سبَبًا مُكوِّنًا [استحالة التسبُّب في الذات بما في ذلك على مستوى السببية المادية].

١٠ ـ لكن سبب الركيزة المادية للكون سبب فاعل.

١١ ـ لكن ما ليس ماديًّا، هو إما تجريد أو روح.

١٢ ـ لكن التجريد لا قوة سببية له.

١٣ ـ فالسبب الأول الفاعل روح.

١٤ ـ لكن إنتاج كائن طارئ من سبب ضروري لا يُمكن تفسيره إلا بفعل ذكي؛ أي: فعل حرٍّ.

١٥ ـ إذن فالسبب الفاعل حرٌّ.

١٦ ـ إذن فالكائن غير المُسبَّب، الموجود، كائن ضروري بذاته، غير مادي ومتمايز عن الكوْن، سبب فاعل روحاني وحرٌّ يتوقف عليه وجود الركيزة المادية للكون ـ نسميه «الإلٰه».

١٧ ـ الإلٰه موجود.

مزيد تدقيق: إجابات عن بعض الاعتراضات على مبدأ العلَّة الكافية

ولمزيد دقة، يمكن تصوُّر اعتراضين مبدئيين على عصب الاستدلال الذي وضعناه للتو. إما رفض الاعتراف بعَرَضية العالَم والتأكيد على أنه الكائن الضروري. إذ ذاك لا حاجة للإلٰه، إذ يملأ الكون شرط لعب دور السبب الأول غير المُسبَّب. أو القبول بالاعتراف بعَرَضية العالم، لكن التأكيد على أنها لا تستدعي تفسيرًا. ومرة أخرى، لا حاجة للإلٰه. وهذه المرة، ليس السبب أن الكون يملأ الشروط التي وُضعت؛ بل لأن الشروط الموضوعة حُكم عليها بعدم القبول. هذا الاعتراض الثاني أثقل، إذ يفترض إعادة النظر

في مبدأ العلة الكافية. لكنه الاعتراض الوحيد الذي يجري تطبيقه في أيامنا هذه؛ لسبب بسيط: عَرَضية العالَم بدهية لدرجة أنه يبدو من اليأس القول بعكس ذلك، وإذ ذاك، لجأ معظم الفلاسفة الملاحدة إلى هذا النوع من الاعتراضات. سنطلق على هذا الطرح الأطروحة العَرضية، إذ تقول بأن كلَّ شيء ـ كلَّ ما يوجد بدون استثناء ـ عَرَضي ميتافيزيقيًّا.

اعتراض ٩: إرادة تفسير كلِّ شيء غير عقلانية:

يتمثل اعتراض أوَّل في القول باستحالة تفسير كلِّ الأشياء، كما قال ج.ل. ماكي J. L. Mackie: «يفرض مبدأ العلة الكافية أن تكون الأشياء قابلة للإدراك من أوَّلها لآخرها [. .]، لكن شيئًا لم يبرِّر هذه الضرورة، ولا شيء يدعم الاعتقاد بإمكانية تحقيقها». يقدِّر البعض أنه من الضروري مُطلقًا أن يستند أي تفسير إلى مبادئ غير مُفسَّرة. وبالتالي يكون هناك نوع من الوهم أو الطموح غير المعقول في السعي إلى جعل وجود الواقع ككلٍّ قابلًا للإدراك. هكذا يواصل ماكي قائلًا:

> نوع المعقولية التي يبلغها التحقيق السببي الناجح والتفسير العلمي عمومًا لا يقوِّضه عجزهم عن جعل الأشياء قابلة للإدراك من أوَّلها لآخرها. كل تفسير خاص يبدأ بمقدِّمات منطقية تقدِّر «الوقائع الخامة»، ومع أن نقاط الانطلاق، الوقائعية بصفة حادَّة، لكل تفسير، تقبل التفسير بتفسير آخر، فإن هذه الأخيرة سيكون عليها بدورها أن تبدأ من شيء لا تُفسِّره، وهكذا إلى أبعد حدٍّ، غير أنه لا سبب يجعلنا ننظر إلى الأمر على أنه غير مُرضٍ(١)

لا نعتقد أن هذه الحجة صالحة؛ فهي ترجع إلى الخلط بين الحق والواقع. فلمجرَّد الواقع، غير القابل للنزاع، القائل بأن كلَّ تفسير شائع أو علمي لظاهرة يستند إلى مبادئ تفسيرية هي بنفسها غير مُفسَّرة، فليس من المشروع الاستنتاج أن هناك ما هو غير عقلاني في المطالبة بقابلية الإدراك

(١) I.J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism* [1982], p. 86.

الكاملة. لنراجع: حين نفسِّر سقوط قمر صناعي بتطبيق قانون نيوتن للجاذبية، فلا نكترث بتفسير قانون الجاذبية. لا لكون ذلك مستحيلًا؛ بل لأنه من غير جدوى. في التفسير الميكانيكي، يؤخذ قانون نيوتن للجاذبية كمُعطًى خام غير مفسَّر. لكن ذلك لا يستلزم مُطلقًا أن يكون قانون الجاذبية غير قابل للتفسير. بل إن قانون الجاذبية هو بنفسه موضوع تفسير في إطار نظرية إينشتاين الذي يقدِّمها كتقوُّس في الزمكان، ولم تعد مجرد واقعة خامة غامضة. المسألة هنا مسألة تسهيلات لا غير، لا مسألة تجلِّي مبدأ أساسي، قائلًا باستحالة تفسير كلِّ شيء وضرورة أن يكون للعَرَضية الكلمات النهائية. ما ينتج عن ملاحظة ماكي هو فقط أن التفسير ليس بحاجة ليكون مُفسَّرًا هو الآخر حتى تكون له قوة تفسيرية، وأنه من المستحيل براغماتيًّا تفسير كل شيء في نفس الوقت.

لكن هذا لا يدلُّ بتاتًا على عدم مشروعية السعي إلى تفسير كلِّ شيء. فالخطوات الطبيعية للعلم تتمثل بالعكس في التقليل من مساحة العشوائي. وتحمله على ذلك حيوية مبدأ العلَّة الكافية، الذي يدفعه دون أن يعلم في تجاوز نفسه إلى أن يصل للسبب الأول؛ فمسعى العقل مسعًى متطرف بالفعل: فهو يسعى إلى تفسير نهائي، لا يُمكن أن يوجد إلا في كائن بسيط تمامًا يحمل علَّة وجوده في ذاته، وبتعبير آخر: الإلٰه (وهذا هو السبب الذي يجعل العلم يستمر، بسعادة لكن من دون أن يعرف سبب ذلك، في جعل البساطة أحد المبادئ الرئيسية في تحديد الحقيقة). لا شيء غير عقلاني في مسعى كهذا. كثيرًا ما يتم الخلط بشكل خاطئ بين ذلك وبين الفكرة، غير المعقولة فعلًا، القائلة بأن «لكلِّ شيء سببًا» وأن «كلَّ شيء يُمكن إثباته». لكنهما مختلفتان. أن يكون لكلِّ شيء سبب، أمر فيه تناقض؛ وكذلك، أن يكون كلُّ شيء مشتقًّا بالاستدلال من قضية سابقة أمر غير معقول. تلك حالات تقهقر أبدي تؤول إلى استدلالات دورية. توجد بالضرورة علَّة أولى، توجد من غير سبب، ومبادئ أولى، صحيحة دون إثبات. لكن أن يكون لكلِّ شيء علَّة وجود ليس له نفس السلبيات، إذ إن علة الوجود لا تستلزم من ذاتها علاقة خارجية بين طرفين. القضية «١+١ = ٢» هي علَّة وجود نفسها، دون أن يكون هناك أية

مفارقة. مبدأ علة الوجود هو أيضًا متمِّم ضروري للطرح القائل بأنه يوجد بالضرورة سبب أوَّل أو مبدأ منطقي معروف بالحدس لا بالاستدلال: ينبغي بالفعل أن يكون للسبب الأول وللمبدأ الأول علة وجود وعلة صحَّة في ذاتيهما، لو لم يحملاها في ذواتيهما، فسيكون من اللازم أن يستخلصا ذلك من شيء آخر، وهذا تناقض، ولو يحملاها لا في ذواتيها ولا في شيء آخر، فما كانا ليوجدا ولا ليكونا صحيحين، وهو أمر غير معقول. للوصول إلى حدِّ كل تفسير، يكفي تصوُّر كائن تستلزم طبيعته وجوده، بحيث لا يقدر ألا يوجد، عندئذ فقط يرضى العقل. وعن سؤال سبب وجود هذا الكائن، يكون الجواب أنه يستحيل، بحكم طبيعته، ألا يوجد. هذا الجواب بسيط، لكنه غير فارغ. وهو بالأخص جواب مطلوب مُطلقًا، وإلا سقطنا في العبث الجذري المتمثل في إرادة توقيف التفسير العقلاني على كائن كان بالإمكان ألَّا يوجد، لكنه من غير سبب. حين نقرُّ بشرعية مسعى التفسير هذا، لا يبقى سبب صالح لاعتبار أنه من اللازم أن يتوقف على واقعة خامة لا تفسير لها؛ بل ينبغي أن يتوقف على كائن يلبِّي مسعى القابلية للإدراك.

اعتراض ١٠: الشيء الوحيد الضروري، أن كلَّ شيء عَرَضي:

هاهنا اعتراض مُحنَّك! نعثر على هذا الاعتراض في كتابات كونتان ميسايّوه، أحد الميتافيزيقيين الفرنسيين الأحياء النادرين. يعتمد طرحه على نقطتين؛

أولاهما: العالم طارئ، لكنه ليس بحاجة لسبب. ولكل شخص يعترض بحجة أن في هذا خرقًا لمبدأ العلة الكافية («كلُّ ما هو ضروري يجب أن يعثر على تفسيره في كائن ضروري»)؛

يجيب ميسايّوه بالنقطة الثانية: كل ما يوجد عَرَضي، لكنه من الضروري أن يوجد شيء. بتعبير آخر: من الضروري أن يوجد شيء بشكل عام، لكن لا شيء خاصًّا يوجد بالضرورة[1]

---

(١) ذلك هو الفرق بين ما يطلق عليه المناطقة نمط *de dicto*: «من الضروري أن يوجد شيء» وبين نمط =

حسب هذا الطرح، يستحيل ألا يوجد شيء (نحن متفقون على هذا)، لكنَّ كل ما يوجد ينبغي أن يكون طارئًا؛ أي: أن يكون بالإمكان ألا يوجد (نعتقد أن هذا غير معقول). يتم التعبير عن هذا الدفع بالاعتباط إلى نهاياته كالتالي:

> من الضروري أن يوجد شيء بدل لا شيء، إذ من العَرَضي بالضرورة أن يوجد شيء لا شيء آخر. ضرورة عَرَضية الوجود تفرض الوجود الضروري للوجود العَرَضي[1]

فالصورة الكلية للعالَم حسب موسايّوه هي تقريبًا كالآتي: داخل العالَم، تسلسل الأشياء متجانس، تتلاحق الظواهر حسب القوانين الفيزيائية القابلة للمعرفة، التي تسمح بتنبؤات متينة. لكن العالَم نفسه طارئ تمامًا، بدءًا بقوانين الطبيعة، التي بالإمكان أن تكون مختلفة تمامًا. بتعبير آخر، لا يوجد في العالَم أية ضرورة إلا الضرورة الفيزيائية (إذا اعتبرنا ظاهرة ما، فهناك ظاهرة أخرى تنتج عنها)، لكن لا وجود لضرورة ميتافيزيقية: قد تكون قوانين التسلسل مختلفة؛ كان بالإمكان أن يوجد كوْن آخر.

إلى هنا، كل شيء جيد، نحن متفقون مع صديقنا الميتافيزيقي. لكن هاهي الأشياء تتعقد: ليس الكوْن طارئًا فقط؛ بل لا سبب له أوَّلًا، ثم ثانيًا يجب أن يوجد شيء بالضرورة (هذا الكوْن أو غيره). لكن إذا كان الكوْن من غير سبب، فمن أين تأتي هذه الضرورة؟ ليس متاحًا لنا أي قانون ولا مبدأ ولا كائن لتفسير استحالة ألَّا يوجد شيء. إذا كان بإمكان مجموع ما هو كائن ألا يوجد، يكون ممكنًا حقًّا ألا يوجد شيء، ويكون وجود أي شيء وجودًا

= : *de re* «يوجد شيء ضروري». كل صعوبة طرح موسايّوه تكمن في تأكيد على ضرورة من نمط *de dicto* لا تستند تراجعيًّا على نمطِ *de re*. وهو الأمر المستحيل في نظرنا. لنأخذ مثالاً على ذلك: نستطيع أن نقول: إنه من الضروري أن يكون المسار الذي يتبعه الفوتون في تجربة شقَّيْ يونج عَرَضيًّا. هذه الضرورة بنمط *de dicto* ليست شفهية خالصة: فهي تستند إلى أن القانون المنظِّم لحركة الفوتونات ضروري *de re*. انظر أيضًا: الحواشي على إجابة الاعتراض رقم ١١.

(١) Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude* [2006], p. 103.

طارئًا. يستحيل أن نُظهر من القبَّعة السحرية ضرورةً من الرتبة الثانية لتلُفَّ الكلَّ، إذ لا يوجد مكان لأخذها منه. إذن فالأمر في شيء من شيئين: إما أن عَرَضية الكوْن حقيقية، والعدم إمكانية حقيقية وكان بالإمكان ألَّا يوجد شيء البتة (إذا أنكرنا ذلك، فذلك أن عرَضية العالَم ليست إلا وهمًا، أو أن الشرط لفظي خالص)؛ وإما أن عرضية العالَم ليست حقيقية والكوْن إذن ضروري (لكن في تلك الحال، يجب التدليل على هذا الموقف، وهو ليس أمرًا سهلًا؛ بل إن موسايّوه نفسه مقتنع مثلنا بعكسه)؛ فاستفادته من مزايا الموقفين معًا، لا مسوِّغ له في نظرنا؛ فالوضعية التي يتخيلها موسايّوه؛ أي: وجود شيء بالضرورة وأن الكوْن طارئ بشكل جذري، وضعية مُمكنة (وهي في رأينا حقيقية أيضًا) لكن بشرط واحد صارم: أن يوجد أيضًا كائن ضروري! لكن ادِّعاء أن العدم مستحيل دون وضع كائن ضروري، فهذا يبدو لنا غير معقول. فمصدر الضرورة في استدلال موسايّوه هو ظاهرة عارضة منطقية خالصة. هي ضرورة شفهية، لا جذور لها في أي ضرورة حقيقية، لننظر مرة أخرى إلى مبرهنته:

> من الضروري أن يوجد شيء وليس لا شيء، إذ من الطارئ بالضرورة أن يوجد شيء وليس شيء آخر.

هذا ينتج عنه الآتي بوضوح: [لكلِّ X ولكلِّ Y، من الضروري أنه إذا وُجد X مكان Y، فهو يوجد بشكل طارئ] يستلزم [يوجد بالضرورة X أو Y طارئ]. هذا الاستدلال لا يستقيم. الضرورة التي يعالجها في القضية الأولى ضرورة شرطية خالصة، لا تتعلق بوجود شيء؛ بل فقط بالتسلسل الذي يربط (حسب طرحه) بين الوجود والعَرَضية («إذا وُجد X فهو طارئ بالضرورة» لا أنه «من الضروري أن يوجد X طارئ»).

والحق أن القضية الأولى هي تحصيل حاصل، يقول بأننا إذا كنَّا ننتمي إلى مجموع الكائنات الطارئة، من الضروري أن نكون كائنًا ضروريًّا، وهو الأمر الصحيح لكنه لا يخبرنا بشيء كثير. حجة موسايّوه ليست دليلًا؛ بل تأكيد بسيط على تعريف: «كل X طارئ بحكم تعريفه، إذن فكل X

طارئ»[1] باختصار، من الاستلزام القائل بأنه إذا وجد شيء، ينبغي أن يوجد بشكل طارئ، يستحيل الاستنتاج بأنه يوجد شيء بالضرورة. توليد وضعية ضرورة دون كائن ضروري في الصورة أمر مستحيل ببساطة. نميل أحيانًا إلى فعل ذلك بتخيل علاقات مواءمة تبادلية بين أطراف طارئة، على طريقة دوبون ودوبون Dupond Dupont اللذين ظنَّا أنهما يحميان نفسيهما بتعلقهما ببعضهما البعض[2]، لكن العملية وهمية (انظر: الباب الأول). الطريقة الوحيدة ليوجد بالضرورة شيء طارئ، هي أن يوجد كائن ضروري يتسبب بحرية في العالَم (نحيل في هذه النقطة إلى تفنيدنا للاعتراض رقم ١٤).

اعتراض ١١: وجود الكوْن استثناء لمبدأ العلة الكافية:

لنترك الأطروحة الغريبة القائلة بضرورة وجود كائن طارئ، ولنأخذ الطرح الأبسط القائل بأن الكوْن طارئ لكنه ليس بحاجة لسبب. هذا الطرح الأكثر تواضعًا، يحصر نفسه في اعتبار أن على مبدأ العلة الكافية أن يعاني من بعض الاستثناءات. ويبدو لنا صعبًا أن ندعمه أيضًا: وهو منتشر جدًّا عند الماديين العلوميين الذين يعتقدون أن العالَم هوالحقيقة النهائية المطلقة *ultimate brute fact*. كتاب ماكيه في هذا السياق. قائلًا:

> لم لا يكون هناك مخزون دائم من المادة لا يستلزم جوهره وجوده لكنه لا يشتق وجوده من أي شيء آخر[3]؟

---

(١) الطريف أن موسايّوه يضع استدلالاً يشبه كثيرًا، من وجهة نظر صورية، الصياغات المُختلَّة للاستدلال الأنطولوجي. انظر: الفصل الخامس من كتابه، حيث يسعى إلى إثبات الوجود الضروري للكائن الطارئ قبْليًّا. والأطرف من ذلك أننا وبالانطلاق من النصف الأول من أطروحة موسايوه، نستطيع إثبات خطأ النصف الآخر:

١ ـ من الضروري أن يوجد شيء [تأكيد يدعمه موسايّوه].

٢ ـ من المُمكن ألا توجد كلُّ الكائنات الطارئة [تعريف الكائن الطارئ].

٣ ـ إذا لم يوجد أي شيء طارئ ووُجد رغم ذلك شيء، فهذا يعني أنه يوجد شيء ضروري [من ١ و٢].

٤ ـ إذَنْ من الممكن أن يوجد كائن ضروري [من ٢ و٣].

٥ ـ استنتاج: يوجد كائن ضروري [من ٤ و5S] = تأكيد ينكره موسّايوه.

(٢) HERGE, *On a marché sur la Lune* [1954].

(٣) J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism* [1982], p. 91.

يغرينا أن نجيب قائلين: «لأن ذلك بالذات موضع التناقض: فخصيصة الكائن الذي يخالف جوهره وجوده هو تلقِّيه لوجوده». لكن لنستمر: أولًا، يمكن أن نندهش من كل هؤلاء المفكرين الذي يعترفون بصلاحية مبدأ العلة الكافية داخل العالم، حيث يقرُّون بأن الوقائع الطارئة لها تفسيرات، ويرفضونه حين يتعلق الأمر بالكوْن. لا نستطيع أن نرى بالفعل ما يبرِّر اتخاذ قرار بأن العَرَضية داخل الكون تقبل التبرير بتحقيق سببي مُتَّسق، بينما عَرَضية الكون نفسه لا ينبغي أن تكون موضوعًا لأي بحث عن تفسير، وأن تترك مكانها لدهشة صامتة روحانية (تستدعي بشكل ما اقتباس تلك الفقرة الخاصة بفنغشتاين حول المسألة)[1] حتى المفكريون العبثيون الأكثر تطرُّفا يبحثون عن مصدر العُطل حين تأبى سيَّاراتهم الانطلاق، ولا ينتشون بالتأمل في العبثية الجذرية للكوْن. ولماذا يبحثون عن تفسير؟ لأنهم يرون جيدًا أن العُطل في المحرِّك ليس واقعًا ضروريًّا بذاته (ينطبق جوهره ووجوده، كما يقول ماكّيه)؛ بل واقع تابع، طارئ، كان بالإمكان ألَّا يقع. فلم يتخلَّوْن إذَنْ عن المبدأ حين يواجهون العَرَضية الجذرية للعالَم، التي ليست واقعًا ضروريًّا بذاته أبدًا؟ إن تراكم الوقائع الطارئة طارئ أيضًا، فهو يستدعي إذَنْ سببًا خارجيًّا. ألَّا يكون بمقدور هذا السبب من الانتماء إلى الوقائع الطارئة الفيزيائية (إذ نتحدث عن مجموع الوقائع الفيزيائية) ليس سببًا لرفض وجوده. لم هذا الكيل بمكيالين؟ فالبيِّنة على من ادَّعى، لا على من يدعمون، بهدوء، أنه ينبغي أن يكون بالإمكان أن يكون للكوْن تفسير لأنه طارئ.

الإجابات معروفة: الكوْن طارئ لكنه لا سبب له، إذ لا يوجد شيء خارج الكوْن ليتسبَّب فيه. لكن هذا يعني الإقرار بالمسألة، والتضحية بمبدأ العلَّة على مذبح المادية المفترضة قبليًّا. وهناك جواب آخر، أقل تطرفًا: لا سبب للكوْن لأننا لا نستطيع أن نتصور ما قد يكون عليه سبب الكوْن. الحجة هنا ليست مقبولة أيضًا: إذا كان مبدأ العلَّة يحملنا على افتراض سبب، فينبغي

(١) Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44 [1921].

الاعتراف بوجوده. ما كان جهلنا بطبيعته وأسلوب عمله أيضًا ليلغي الأسباب التي تؤدي بنا إلى افتراض وجوده. فماذا كان؟ السبب الوحيد الجدِّي هو أن يكون الكوْن ضروريًا. لكنَّ المفكرين العبثيين ينكرون ذلك مُطلقًا. متحصنين في حصونهم، يصل الأمر أحيانًا بالمفكرين العبثيين، في انتفاضة تطرّف مستفزة، إلى التأكيد بشجاعة أن مبدأ العلة الكافية خاطئ، دائمًا وفي كل مكان. لحذف مشكلة الاستثناء، جعلوا من الاستثناء قاعدة. وهو ما يفعله موسّايوه حين يستدعي «مبدأ اللاعلَّة»:

> لا شيء له علَّة لوجوده وبقائه كما هو، ينبغي أن يكون بإمكان كلِّ شيء، ومن غير علّة، ألا يكون، و- أو - أن يكون بإمكانه أن يكون شيئًا غير ما هو عليه[١] لا شيء في الحقيقة له علَّة في أن يكون أو يظلَّ بالشكل الفلاني بدل شكل آخر - سواء تعلَّق بقوانين الطبيعة أو أشياء العالَم بالقدر نفسه. كلُّ شيء يُمكن أن ينهار حقًّا - الأشجار كما الكواكب، كما القوانين، القوانين الفيزيائية كما القوانين المنطقية[٢]

يمكن أن نحيِّي تجانس المقال، مع التنبيه على أن ثقل مهمَّة البيِّنة التي تقع على عاتقه يصير طاغيًا مُطلقًا؛ إذ لو لم يكن مبدأ العلة ليس غير صالح فقط على مستوى الكوْن بكلِّيته؛ بل ولا في داخله، سيُفترض بنا أن نعيش في فوضى مروِّعة: قد تختفي النجوم والكواكب فجأة، وتتحول الأرانب إلى سندانات، وتظهر زرافات في المترو من الفراغ، وينطق السياسيون بكلام له معنى. إلخ. كيف نفسِّر إذَنْ أننا نعيش في كوْن مُنظَّم؟ بالطبع، حين ندعو إلى التخلي عن مبدأ العلَّة الكافية، فنحن لنكون دقيقين معفيون من عبء تبرير موقفنا (هذه الميزة الوحيدة للأمر)، لكن ينبغي مع ذلك تخيُّل إجابة. يبدو أنْ إجابة موسّايوه تتمثل في أن يقول بوجود اتِّساقات محلِّية، غير قابلة للتفسير في ذاتها، قد تمنحنا انطباعًا بالعيش في كوْن مُنظَّم. ويُفترض أن توجد أكوان -

(١) Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* [2006], p. 82.

(٢) المصدر السابق، ص٧٣.

فقاعات، كلٌّ كون منها تحكمه قوانين مختلفة، مبادئ منطقية مختلفة، ويُفترض أننا نعيش في واحد منها، موائم بشكل خاص لتَكَوُّن نظام مُعقَّد.

هذا النوع من التنظيرات يطرح مشاكل أكبر مما يحلُّها؛ أوَّلًا؛ لأنها اعتباطية تمامًا. هذه الكوسمولوجيا الخارقة ليست قابلة للإثبات من حيث المبدأ، فهي ببساطة نابعة من الخيال الخالص. ثم إن فكرة إمكانية أن يكون مبدأ العلَّة تخصُّصًا محلِّيًّا؛ بل أقل من ذلك، مظهرًا محليًّا مؤقتًا داخليًّا بالنسبة لكوننا ـ الفقاعة، مظهر لا يستفيد الكون نفسه منه، فكرة خيالية تمامًا. على أي أساس إمبيريقي أو منطقي نستطيع أن نوثِّق مثل هذا الطرح؟ إذا كان الجواب أنه بحكم «مبدأ اللاعلَّة» صار توثيق الأطروحات أمرًا اختياريًّا. طيب، لكن لن يبقى هناك نفع من النقاش. يمكن أن نضيف أسئلة أخرى: إذا كانت توجد العديد الأنواع من المبادئ في المحيط الضخم للأكوان ـ الفقاعات، فمن المؤكد أنه يوجد كوْن ـ فقاعة حيث ينطبق مبدأ العلّة وبالتالي يكون لهذا الكوْن ـ الفقاعة سبب ضروري، ويوجد به إلٰه خالق. لكن كيف نقبل ألا يوجد كائن لانهائي، مُطلق، وقادر على كل شيء، إلا بشكل محدود ومنته في فقاعة، وليس في الفقاعات الأخرى؟

اعتراض ١٢: إذا كان بالإمكان أن توجد كائنات من غير علَّة، ينهار الاستدلال:

حسب الطرح العبثي، فإن العالَم وإن كان طارئًا فلا تفسير له. القضية المركزية إذَنْ هي أنه يُمكن ألَّا يكون للكائن الطارئ تفسير. نعتقد أن هذه القضية خاطئة. يُمكن إثبات ذلك بالانطلاق من مبدأ أضعف من مبدأ العلَّة، مقبول عند الجميع بمن فيهم مناصري الطرح العبثي. ندين لهذه الفكرة إلى ريتشارد غال Richard Gale وألكسندر بورس Alexander Pruss: يتمثل هذا المبدأ في الإقرار بأن «كلَّ كائن طارئ يُمكن أن يكون له سبب» (لا أن «كلَّ كائن طارئ له سبب»)[١] يسهل أن يعترف أي أحد بصعوبة الاعتراض على

(١) لمزيد تفصيل حول الصور الضعيفة من مبدأ العلة الكافية وفاعليتها ضد نفي صورها القوية، يمكن =

مبدأ بهذا القدر الضعيف من الشروط. لكن هذا المبدأ سيذهب بنا بعيدًا. لنأخذ بعين الاعتبار حالة الكوْن مُدرَكًا في مادَّته الأساسية. حتى لو أكَّدنا أن هذا الكوْن ليس له بالفعل تفسير، فنحن مُلزمون بالاعتراف بإمكان أن يكون له تفسير (أن يكون للكائنات الميتافيزيقية الطارئة تفسير هو الحالة العامة بالفعل ولا نرى ما قد يمنع أن يكون لوجود كمية مُحدَّدة من الطاقة سبب). نقرُّ إذن بأنه من الممكن منطقيًّا أن يكون لهذا الكائن سبب تفسيري، لكننا نعلم أن كل نتيجة تجعل سببها ضروريًّا (حالما يكون لحدَث خاص سبب، يجب الإقرار بأنه كان ليستحيل حدوثه من غيره)؛ يقتضي الأمر إذن أن نقول: إنه من الممكن ألا يكون الكوْن قد وُجد لولا سببه، إلا أن القواعد المقياس للمنطق المُوجَّه (النسق S5) تضع أنه إذا كان الواقع الضروري مُمكنًا، فهو حقيقي(١)

إذَنْ فإذا كان مُمكنًا أن يكون لواقع طارئ سبب يُفسِّره، فمن المُمكن أن يكون بحاجة إلى السبب بالضرورة، فهو إذن له سبب. نستطيع أن نُثبت ذلك بشكل مختلف قليلًا. لتفنيد مبدأ علَّة الوجود، لا يكفي أن نجد كائنًا نجهل تمامًا علَّة وجوده؛ بل يجب أيضًا إثبات أن هذا الكائن لا علَّة لوجوده حقًّا. الطريقة الوحيدة لبلوغ ذلك منطقيًّا إثبات أنه لا يُمكن أن يكون له علَّة وجود. لولا ذلك، سنكون عاجزين عن التمييز بين الغياب الحقيقي للعلَّة ومجرد جهلنا بها. لكن النجاح في هذه المأثرة، سيكون بالضبط إثبات أن هناك علَّة لئلَّا يكون لهذا الكائن علَّة. وهو الأمر المتناقض في أسوأ الحالات، وفي أفضل الحالات يعود إلى إثبات أنه يوجد كائن يحمل علَّة وجوده في ذاته! يُمكن تلخيص ذلك كالآتي: ليكن P واقعًا طارئًا، نستطيع تعريف واقع طارئ

= الاطلاع على:

Richard M. GALE, Alexander R. PRUSS, "A New Cosmological Argument", *Religious Studies*, n⁰ 35 [1999], p. 461-476.

هذا النوع من الحجج نجده قبل ذلك عند جان دونس سكوت .Jean Duns Scot لإعادة صياغة معاصرة للاستدلال الكوسمولوجي المُوجَّه الخاص بدونس سكوت، يُمكن الاطلاع على:

Timothy O'CONNOR, "Scotus On the Existence of a First Efficient Cause", *International Journal for Philosophy of Religion*, n° 33 [1993], p. 17-32.

(١) انظر: الفصل الخامس عن المسلمة الخامسة من المنطق المُوجَّه.

مُرَكَّب *P يصف الجمع بين واقعين P يوجد وP ليس له تفسير؛ وحيث إن *P واقع، فمن الممكن أن يكون له تفسير. سيلزم إذن الإقرار بإمكانية أن يوجد تفسير مشترك لكون P يوجد، وكوْن وجود P ليس له تفسير. وهذا غير معقول؛ لأنه متناقض. يجب التخلي إذن عن فكرة إمكان ألَّا يكون ل P تفسير، والإبقاء على أن كلَّ واقع طارئ يلزم أن يكون له تفسير؛ القضية المركزية للأطروحة العبثية إذن خاطئة.

لا تزال توجد طريقة أخرى للاستدلال على هذه النقطة. لنفترض أن يوجد كائن واحد على الأقل ـ سبب أول ـ لا تفسير لوجوده. استنادًا على هذا الاستنتاج، نستطيع أن نقول: إن مبدأ «كل ما يوجد له تفسير» ليس إلا مبدأً إمبريقيًّا، بُني بالاستقراء من اعتبار الكائنات الطارئة التي بدأت في الوجود؛ فما كان ليُطبَّق على الكائن الأول، الذي لم يبدأ بالوجود بحكم تعريفه. السبب الأول الذي نبحث عنه ينبغي بالتالي أن يكون بمقام الواقع الخام المُطلق الذي لا تفسير له (لا مقام الكائن الضروري المفسِّر لذاته).

بالإضافة إلى ذلك، ورغم ما قلناه أعلاه، قد نستمر بالاعتقاد بأن فكرة «التفسير الذاتي» غير واضحة. فمن الحكمة إبعادها. هل علينا أن نستنج أن الحجة اللاهوتية تخفق وأنَّ الكوْن بإمكانه جدًّا أن يتخذ مقام السبب الأول؟ كلَّا؛ لأن الكون ليس مرشحًا جيدًا لمقام الواقع الخام المُطلق. لننظر في السبب: إذا رفضنا المبدأ القائل بأن «كلَّ ما يوجد له تفسير»، فإن المبدأ البديل الأدنى منه بشكل مباشر ليس «بإمكان أي كائن، كيفما كان، ألَّا يكون له تفسير»؛ بل مبدأ «كلُّ كائن لا حاجة له لتفسير ليس له تفسير»، أو أيضًا: «كل كائن يستحيل أن يكون له تفسير خارجي فليس لوجوده تفسير». فمن الواضح بالفعل أن الكائن الوحيد الذي بالإمكان ألَّا يكون بحاجة لتفسير هو كائن يستحيل أن نفكِّر أنه من الممكن أن يكون بحاجة له. إذا كان بإمكاننا التفكير بأن كائنًا ما بحاجة لتفسير، فمن المحتمل جدًّا أن له تفسيرًا. هذا في

حدِّه الأدنى مبدأٌ استقرائي مؤسَّس جيدًا. أيُّ معيار يجب تطبيقه لنعرف ذلك؟

نقول: إن كائنًا ما بحاجة إلى تفسير حين يُظهر خاصيات عشوائية يسعى أي ذكاء عقلاني وبشكل تلقائي إلى تفسيره. إلا أنه من الواضح أن الكوْن ـ مُدرَكًا في مادته الأساسية ـ يُظهر هذا النوع من الخصائص. ليس من المعقول إذَنْ أن يكون هو الكائن الذي ليس بحاجة لتفسير (والذي ليس له تفسير بالتالي). حتى إن رفضنا مبدأ العلَّة في نسخته الأقوى (الذي يريد أن يكون لكل شيء تفسير)، يجب الإقرار بأنه يُحتمل جدًّا أن يكون للكوْن سبب خارجي، إذ تظهر عليه خصائص تحتاج تفسيرًا. ينبغي بالطبع ألَّا يكون هذا السبب ذا خصائص تحملنا، لو كان باستطاعتنا تأملها، على البحث عن تفسير لها؛ فالاعتراض القائل بأنه ما دام كلُّ كائن ليس له تفسير، فمن غير المُبرَّر ألا نتوقف عند الكوْن ونُعلنه واقعًا خامًا مُطلقًا، اعتراض يفتقر للمتانة، إذ يغفل عن اعتبار أننا لا نبحث عن تفسير الكائن من غير دافع جادٍّ. بل نبحث عنه حين يُظهر الكائن المذكور خصائص تبدو عشوائية. يضع استدلالنا العلموية إذَنْ في زاوية القاعة:

١ ـ كل علموي سيقرُّ تلقائيًا بأن كل كائن يُظهر مُحدِّدات عشوائية يحتاج لتفسير.

٢ ـ سنثبت له بعد ذلك أنه يستحيل أن يكون لكل شيء سبب (حقيقة غالبًا ما يُغفل عنها، لكنها تفرض نفسها ما إن نتفكر فيها).

٣ ـ حينئذ سيكون مُضطرًا إلى الاستنتاج معنا بأنه يوجد بالضرورة كائن لا يحتاج إلى تفسير خارجي (أي: لا سببِ له)، وأن هذا الكائن لا ينبغي أن يُظهر أي مُحدِّد عشوائي، هذه المحددات التي علَّمنا الاستقراء الإمبريقي أن نعتبر أنها تتطلب تفسيرًا خارجيًّا وتتلقَّاه. بتعبير آخر، سيكون على العلموي أن يعترف بأن هناك سببًا أوَّل وأنه ليس الكون.

لرفض هذا الاستدلال، ينبغي إيثار المبدأ القائل بأن أي شيء كيفما كان يُمكن ألَّا يكون بحاجة بتفسير. إذا طبَّقنا هذا المبدأ، فسيكون من المُمكن جدًّا ألّا يكون للكون تفسير، وأن يكون هو السبب الأول، الواقع الخام

المُطلق. لكن في تلك الحال، ستقع حمولة كبيرة على عاتق المعترض: حمولة تبرير الاستثناء الذي باسمه ليس لكائن حاجته للتفسير مثله مثل أي كائن آخر ظاهرة لاشتماله على عدد كبير من المُحدِّدات العشوائية، ليس له تفسير. لكنَّ اعتراضًا آخر يظهر: الاعتراض القائل بأنه من غير المحتمل أن يكون للكائن سبب غير مادي. أليس هذا أيضًا مبدأً استقرائيًّا مؤسَّسًا جيدًا؟ باسم هذا المبدأ، قد نعتبر أن الكوْن المادي المُدرَك في كلِّيَّته لا يمكن أن يكون تفسيرًا خارجيًّا، رغم خصائصه الكمِّيَّة العشوائية، إذ إن مثل هذا التفسير سيفترض استدعاء سبب غير مادي. هذا الاعتراض قوي. لكن لسنا واثقين من أنه سيصمد؛ لسببين: أولًا، هو يفترض حقيقة المادية، ويلبسه قناع المبدأ المأخوذ من التجربة، إلَّا أن الماديَّة ليست بداهة تجريبية؛ أظهرت الثنائية النفس/الجسم دلائل جيدة لصالحها، ثم؛ بل وبافتراض أن المادية السببية تعميمٌ استقرائي جيِّد، يبقى أن نقارن بين المبدئين بحكم أنهما يتعارضان. لكن يظهر لنا أن المبدأ القائل بأن الكائن الطارئ ينبغي أن يكون له تفسير موضوع بشكل أكثر متانة وأصعب على التفنيد من مبدأ ماديَّة كل الأسباب.

اعتراض ١٣: أليس الإله هو الفوضى؟

موقف موسايّوه واضح: يوجد بالضرورة شيء، وهذا الشيء طارئ. كما قلنا، هذا الموقف يبدو لنا غير متماسك إذ لا يمكن أن تتجذَّر الضرورة إلَّا في كائن ضروري. حتى يوجد شيء بالضرورة من جهة، وحتى يكون الكوْن طارئًا بالضرورة من جهة أخرى، نحتاج لكائنين: كائن ضروري وكائن طارئ، الأول مُسَبِّبٌ بحرية للثاني. عدا هذه العُدَّة الأنطولوجية في حدِّها الأدنى، فإن حشو الأساليب الذي يقوم به موسايّوه شفهي خالص. لكن يبدو لنا أن المُتطلَّبَات البنيوية للمسألة تقود موسايّوه، رغمًا عنه فيما يبدو، إلى الاعتراف بضرورة هذا الاستنتاج؛ فالتأكيد على أن من الضروري بإطلاق أن يوجد شيء، له ثمن: هذا الثمن، هو وجود وحدة ضرورية. لكن موسايّوه يعيد إدراجها خفيةً تحت اسم «الفوضى العُظمى». وبطريقة متماسكة (في نظرنا على

الأقل) يمنح موسايّوه هذه الفوضى العُظمى امتيازات جديرة بالإلٰه، مع احتجاجه بشكل فضفاض على خلاف ذلك:

> لدينا بالفعل مُطلقٌ أول، الشاوش Chaos، لكن هذا الأخير، وعلى خلاف الإلٰه الذي يدَّعي أنه الحق، يبدو عاجزًا عن ضمان إطلاق خطاب العلم، إذ هو بعيد عن ضمان نظام؛ بل: لا يضمن إلا التحطيم الممكن لكل نظام [. .] قادر على تحطيم الأشياء كما العوالم، قادر على توليد وحوش اللامنطق، قادر بالقدر نفسه على ألا يمرَّ إلى الفعل أبدًا، قادر بالطبع على إنتاج كلِّ الأحلام، لكن أيضًا كلِّ الكوابيس، قادر على التغيُّرات المهتاجة والمفتقدة للنظام، وعلى عكسها، قادر على إنتاج كوْن ثابت حتى أدَّق تفاصيله. قوة عُظمى معادلة للإلٰه الديكارتي، قادرة على كل شيء، حتى ما لا يقبل التصوّر(١)

ولولا أن نكون حاملين لفكرة حالمة عن الإلٰه، فلا شيء يمنعنا أن نرى في هذا الكلام تصويرًا جيدًا للكائن اللانهائي. لا نرى سببًا يمنع أن يكون الإلٰه قادرًا على تحطيم كل شيء، ولا لتكون لقوانين الطبيعة أية ضرورة؛ بل إن عرضيتهم على العكس ضرورة، وقضية مركزية في التوحيد الكلاسيكي. موسايّوه متفق تمامًا في هذه النقطة ـ دون أن يعلم ذلك فيما يبدو(٢) ـ مع الميتافيزيقا اللاهوتية الأكثر تقليدية(٣) لا شك أننا سنجد إلحاحه الحاسم على «الجانب المظلم للقوة» مدفوعًا من غير أساس؛ بل بصراحة مخالفًا للحدس، علمًا بأن المبدأ المُحدِث يمنحنا في الحقيقة عالَمًا منظَّمًا بشكل رائع منذ ١٣,٧

---

(١) Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* [2006], p. 87.

(٢) هكذا يكتب بشكل غريب بأن «الميتافيزيقا تبلغ قمتها في الأطروحة القائلة بأن كلَّ وجود ضروري بإطلاق» (ص٤٦). أين عثر على مثل هذا الطرح؟ لا عند ابن سينا ولا عند توماس الأكويني ولا عند دونس سكوت. قد نجدها بحد أقصى عند ليبنيز، بشرط ألا نعتبر مُطلقًا التمييز بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الأخلاقية، وسيكون ذلك من الجسارة بمكان. الميتافيزيقي الكبير الوحيد الذي دعم هذا الطرح هو سبينوزا؛ لكنه الوحيد بالذات الذي أنكر وجود إلٰه خالق. في نفس الصفحة يدَّعي موسّايوه أن الطريقة الوحيدة لإثبات وجود كائن ضروري (الذي يطابق بالمناسبة بينه وبين مفهوم التسبب في الذات العبثي) هي الاستدلال الأنطولوجي. الميتافيزيقا لم تُفنَّد؛ بل تم تجاهلها.

(٣) Thomas D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, 5.

مليار سنة... وهو ما يستحق على كل حال أن يُذكر قليلًا في القائمة السوداء الطويلة لمجموع خصائص الكائن المُطلق. يريد موسايّوه بشدة أن يكون المبدأ الأساس أعمى، وعامِل فوضى، مُحاطًا بسنا البرق والرعد المُهدِّد. طيب. المهم في هذا هو الاعتراف أخيرًا بوجوده[١]؛ بل ينتهي المطاف بموسايّوه بأن يفسِّر الطابع العَرَضي للكوْن بالقول بأنه:

> يوجد شيء تضمن لنا معرفتنا المبادئية استحالته المُطلقة، حتى بالنسبة لقوة الفوضى العظمى: هذا الشيء، الذي لن تستطيع الفوضى العُظمى إحداثه أبدًا، هو الوجود étant الضروري. كل شيء يُمكن أن يحدث، كل شيء يمكن أن يقع، إلا الشيء الضروري[٢]

ما كنَّا لنقول ما هو أفضل من ذلك! لا يُمكن للكائن الضروري بحكم تعريفه أن يخلق أي شيء ضروري. هذه نتيجة طبيعية مهمة لكل لاهوتية مفهومة بشكل جيد (لبعض التفاصيل بخصوص هذه النقطة، انظر: دحض اعتراض رقم ١٥).

اعتراض ١٤: قد يكون حدسنا خادعًا:

حين نحكم بأن شيئًا ما ـ هو طارئ ـ مُمكن أو ضروري، فنحن نعتمد على ما يسميه الفلاسفة «الحدس الموجه»؛ أي: معرفتنا المباشرة بوجود الأشياء. هذا بالضبط ما فعلناه حين وضعنا أن الكوْن طارئ. إلا أن البعض يشيرون إلى أن حدسنا الموجه خادع أحيانًا. ما يبدو طارئًا قد يتبين أنه ضروري مُطلقًا في النهاية. أليست تلك تجربة شائعة؟ نظن أن شيئًا ما حدث بالصدفة، ثم نكتشف أنها نتيجة لقانون فيزيائي. يظهر لنا شيء ما أنه مُمكن، ثم يتبين لنا أنه غير قابل للتطبيق؛ شيء ما يبدو مستحيلًا ثم يتبين في النهاية أنه حقيقي. ينبغي هنا أن نذكّر ببعض التمييزات. ينبغي التمييز بين الضرورة

---

(١) الفوضى العظمى الخاصة بموسايّوه شبيهة بالإله الحقيقي، مع اختلافات طفيفة هي أن الفوضى العظمى، كما هو حال إله ديكارت، يُفترض بها أن تخلق أشياء متناقضة («اللامعقول»)؛ هذا يبدو لنا مُستثنى: فالحقائق المنطقية لم يخلقها الإله؛ بل هي انعكاس لذكائه غير المخلوق.

(٢) *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence* [2006], p. 89.

والعَرَضية الفيزيائيتين، وبين الضرورة والعَرَضية المنطقيتين. في المستوى الأول، يتم الحكم على شيء أنه طارئ حين لا يظهر أنه نتيجة حتمية لأسبابه السابقة؛ سنقول بالتالي بأننا نملك حدسًا موجهًا بعَرَضية أفعالنا؛ أي: بحريَّتها. تلك كانت أطروحة سبينوزا. وعلى نفس المنوال، يُمكن أن نعتقد إمكانية سرعة تصل إلى ٥٠٠ ألف كم/الساعة ونعرف في النهاية أن هذه السرعة مستحيلة فيزيائيًّا بحكم قوانين الطبيعة، حتى لو لم تُظهر أي استحالة منطقية ولا ميتافيزيقية. فإمكانية التصوُّر المنطقية الخالصة ليست إذَنْ دليلًا جيدًا لتحديد الإمكانية الفيزيائية للواقعة.

على المستوى المنطقي أو الميتافيزقي في المقابل، تبدو قابلية التصوُّر كدليل جيد على الإمكانية. وبالتالي، تكون الأخطاء فيه أقل شيوعًا. إذا كان الحدس بالاستحالة خادعًا أحيانًا، فحدس الإمكانية يمكن الوثوق به. وذلك راجع إلى أن الأول غالبًا ما يستند إلى الخيال أكثر مما يستند إلى التصوُّر الخالص. يحدث بالتالي أن نحكم على شيءٍ بعدم القابلية للتصور، وبالتالي بالاستحالة على شيء يستحيل تخيُّله فقط؛ أي: يستحيل تصوُّره بشكل ملموس. سيقول البعض بالتالي بأن جوهرًا ماديًّا، أو كائنًا من غير سبب، أو فعلًا عن بُعد، أو سببيةً دون تعاقب زماني، كلها مستحيلة، بمجرد الاستناد إلى عجز مخيِّلتنا عن تصوُّر مثل هذه الوقائع فيزيائيًّا؛ لكن «غير قابل للتخيُّل» لا يعني «غير قابل للتصوُّر». وفي المقابل، فإن حدس الإمكانيات حدس موثوق به من الناحية الميتافيزيقية، إذ تتطلَّب غياب التناقض الداخلي (سواء مع مبدأ الهوية أو مبدأ العلة الكافية).

وفي حالتنا هذه، الحدس القائل بأنه من الممكن فيزيائيًّا أن يكون العالَم مختلفًا، حدس متين: فهو ينبني على أن وجود كمية طاقة مختلفة لا يؤدي إلى أي تناقض خارجي (مع قانون الطبيعة) ولا داخلي (متوافق مع مبادئ العقل). لنلاحظ التالي: حين يتعلق الأمر بتحديد ما إذا كان الشيء مُمكنًا، فإن الخيال، الذي يُعد المصدر الرئيسي للخطأ في حدسنا الموجه بالاستحالة، هو مصدر للخجل أكثر من كونه مصدرًا للجسارة. ليس علينا إذَنْ أن نخشى

التأكيد على إمكان شيء لم يكن ممكنًا. لو كان يدفعنا الخطأ، فسيكون ذلك بإعلان استحالة عدم وجود الكوْن، بدافع أن غياب المكان لا يمكن تخيُّله على سبيل المثال، وهو الأمر الصحيح جدًّا لكنه لا يثبت أبدًا أن يكون غير قابل للتصور. فليس تأكيدنا إذَنْ على أن الكون «كان بالإمكان أن يكون مختلفًا» مجرد إصرار على ذنب التخيُّل. حين يتعلق الأمر بحدس الإمكان، الواقع أنم صدر الخطأ المُفرط يقع في الإهمال اللفظي ونقص التحليل المنطقي، اللذيْن يدفعاننا إلى أن نعدَّ أشياء مستحيلة أشياء مُمكنة، بالحديث مثلًا ـ دونما تردد ـ عن «تعدُّد الأسباب الأولى»، عن «اللحظة التي سبقت بداية العالَم» أو عن الكوْن «الذي سببه العدم».

وعلى خلاف ما يقال في الأغلب، ليس الخيال هو ما يخدعنا في هذه الحالات؛ بل اللغة التي نستعملها؛ فمن الواضح أن الخيال، في كل هذه الحالات، لا يُظهر أي صفة تتوافق مع المفاهيم التي نعدُّها صحيحة: بل يأتي فقط ليمنح دعامة ناقصة لما قبِلْنا فكرته لمجرد نقص في تحليل المفاهيم المعنية. الخيال في هذه الحال ليس هو المُبادِر بالفعل؛ بل يأتي فقط ليدعم خطأً منبعه نقص في التحليل المنطقي (وهو عكس ما يحدث في الخطأ الموجه المتعلق بالاستحالة، حيث إن الخيال يمنح مُسبقًا صورة تمنع الفهم الصحيح للمفهوم). في حالتنا هذه، لا نحمل صورًا لأسباب أولى متعددة؛ بل فقط أشياء متعددة؛ لا صورة زمان خارج الزمان؛ بل صورة لحظة تسبق لحظة أخرى داخل الزمان؛ لا صورة شيء يخرج من العدم؛ بل صورة شيء من غير صورة سببه، أو صورة شيء يظهر من نوع من الفراغ؛ أي: من شيء لا من العدم. وبالتالي، إذا تفادى الحدس بإمكانية ميتافيزيقية أن ينبني على الخيال، وانبنى في المقابل على التحليل المنطقي للمفاهيم، فلا يخاطر بأن يكون حدسًا خادعًا. وعلى كل حال، لا نتمكن من رؤية مكمن الخطأ المُحتمل، ولا باسم ماذا نستطيع أن نرفض الحدس الموجه في هذه الحالة. نستنتج من ذلك أن الحدس بالعرضية الجذرية للكون حدس موثوق به.

اعتراض ١٥: الكائن الضروري مستحيل:

قلنا: إن العالَم طارئ؛ لأنه من الممكن تصوُّر عدم وجوده من غير تناقض. من هنا استنتجنا أنه يلزم أن يتوقف على كائن ضروري: الإلٰه. هنا يهاجم دفيد هيوم: ما فعلناه مع الكوْن، يمكننا جدًّا أن نفعله مع الإلٰه. نستطيع من غير صعوبة أن نتخيل أن الإلٰه لا يوجد؛ لا تناقض في ذلك. وبالتالي، يستنتج أن الإلٰه طارئ بنفس قدر الكون. خارج الحقائق المنطقية، لا يوجد شيء ضروري مُطلقًا. وبما أن الإلٰه ليس أقل عَرَضية من الكوْن، فهو فرضية غير نافعة لا نتقدم بها إلى أي مكان. فالأولى الاكتفاء بوجود الكوْن. بم نجيب عن هذا؟ يجب أولًا التذكير بأن الكائن الضروري ليس نقطة انطلاق استدلالنا؛ بل نقطة وصوله. إثبات وجود الكائن الضروري ليس مبنيًّا على اعتبار فكرته، ولا على عجزنا النفسي عن تصوُّر وجوده. ما نستطيع تصوُّر عدم وجوده حقًّا هو الكوْن. أما الإلٰه، فلم تمنحه لنا التجربة؛ بل فقط استُنتِج بصفة أنه يلزم أن يكون كائنًا ضروريًّا؛ بالتالي، فدليل هيوم يضرب مُجانبًا للموضوع. أن يكون من المستحيل ـ حسب هيوم ـ تصوُّر كائن ضروري الوجود لا يتعلق بما هو ضد استنتاج الاستدلال؛ أي: أن كائنًا مثل هذا ينبغي أن يوجد؛ وإذ إن الحجة ضدَّ الاستدلال الذي يؤول إلى ذلك الاستنتاج غائبة، ينبغي أن يتم الإبقاء على الاستنتاج، لا يمكن أن نسحبها إلا باتهام الاستدلال، لا بدافع أن موضوع هذا الاستنتاج لا يُمكن تصوُّره.

وبخصوص هذه النقطة، فإن النتيجة الحتمية لاستدلالنا أنه إن كان مُمكنًا معرفة طبيعة الإلٰه في ذاتها، فسيكون من اللازم أن نرى فيها بوضوح استحالة عدم وجوده. لكن الحال أننا لا نرى هذا الجوهر. فكما لاحظه الجميع، يُثبت الاستدلال وجود كائن مثل هذا، لكنه لا ينفذ بنا إلى رؤية الإلٰه. حين يستنبط العلمي، انطلاقًا من معطيات متوافرة، وجود سبب لا يزال مجهولًا، فسيكون من غير المعقول معارضة صلاحية استنتاجاته بحجة أننا لا نستطيع تصوُّر السبب المعنيِّ بوضوح. سيقودنا ذلك مثلًا إلى رفض الطبيعة الموجية المزدوجة للضوء بحجة أنه «يصعب تخيُّلها»، وهو بالضبط ما يفعله هيوم هنا.

بالنسبة للكائن الضروري الأمر هو نفسه: لا شك أنه من المستحيل تخيُّله إلا ككائن أعظم طارئ: هذا يعود إلى تجذُّر ذكائنا في كوْن الأشياء المحدودة. لكننا رغم ذلك يجب أن نشير إلى أنه إن كان غير قابل للتخيل، فهو قابل للتصوُّر على الأقل.

ومن زاوية النظر هذه يجب تخطئة هيوم مرة أخرى؛ لأننا لو قمنا بصياغة مفهوم الإلٰه بطريقة صحيحة؛ أي: كائن لا يتلقى وجوده؛ بل هو الوجود نفسه، فإن عدم وجوده هو بالفعل تناقض: لا يمكن للوجود ألَّا يوجد. قد يكون عدم وجود الكائن الضروري مُمكن التخيُّل، لكنه ليس قابلًا للتصوُّر إلا بالوقوع بالتناقض. لكن لعلَّ هيوم يتصور عدم وجود الإلٰه كما يقوم الأطفال والمجانين بافتراضات مستحيلة: «نعم، أنا أعلم، ٥+٥ = ١٠، لكن مع ذلك نستطيع أن نتخيَّل أن ٥+٥ = ٥٥». لا داعي للقول بأن هذا النوع من الاعتراضات لطيف، لكنه من غير قيمة.

اعتراض ١٦: إذا كان الكوْن سببه كائن ضروري، فكلٌّ شيء ضروري:

يعترض بعض الفلاسفة (سارتر مثلًا) بأنه إذا كان الكون الطارئ يحمل علَّة وجوده في كائن ضروري، فسيكون هو أيضًا ضروريًّا؛ لأن القضايا، كما يقولون، المستخلصة من القضايا الضرورية هي ضرورية أيضًا (إذا كان من الضروري أن P وأنَّ P تستلزم q؛ فإنه من الضروري أن q). لكن بما أن الكون طارئ، فسيكون هناك تناقض في القول بأنه سببه كائن ضروري. سيكون من اللازم إذن أن نستنتج أنه بما أن الكون طارئ، فلا يُمكن أن يكون سببه إلا كائنًا ضروريًّا. هنا، يتم الخلط بين الاستلزام المنطقي والعلاقة السببية. لا تستلزم المُطالبة بسبب ضروري نهائي أبدًا أن يلغي هذا السبب عَرَضية الكوْن بمنحه تفسيرًا من النوع الاستنباطي. فوجود السبب الأول هو الضروري، ليس نمط تصرُّفه. وحتى لو كان سببه ضروريًّا، فلن يورثه ضرورته؛ لأن النتائج لا تتولَّد من السبب الضروري كما تتولَّد المُبرهنات من المُسلَّمات. قلنا قبل قليل: إنه: «إذا كان من الضروري أن P وأنَّ P تستلزم q ،فإنه من الضروري أن q». هذا صحيح. لكن السبب الأول لا يستلزم

الكوْن. بل هو يسبِّبه، وهذا مختلف. يخلط الفلاسفة أمثال سارتر بين الاستلزام المنطقي على مستوى القضايا، وبين السببية الحقيقية على مستوى الأشياء. في حالة ما يشغلنا هنا، تجعل النتيجة وجود سببها ضروريًّا.

لكن السبب لا يجعل وجود النتيجة ضروريًّا. وعلى كل حال سيكون من العبثي تمامًا الإنكار في الاستنتاج لما تم تأكيده في المقدمات: عرضية الكون هي نقطة انطلاقة الاستدلال، فلا يمكن أن تقود إلى استنتاج يؤكد أن الكون ضروري! ونحن نعلم ذلك خصوصًا أن السبب الأول، كما رأينا، هو سبب فعَّال من غير مادة؛ أي: أنه ينتج الواقع دفعةً واحدة، من العدم؛ فالقيمة الخاصة لكمية الطاقة الكلية للكوْن لم تكن بالتالي مُستنتجة من حالة فيزيائية سابقة؛ بل استخلصها كائن لامتناهٍ مباشرة من العدم. لنفكِّر: من المستحيل تمامًا في الواقع أن ينتج كائن ضروري بإطلاق أي شيء ضروري في ذاته. لا يوجد بالفعل إلا كائن ضروري واحد؛ وبالتالي، لينتج الكائن الضروري شيئًا ضروريًّا بإطلاق، سيكون عليه أن ينتج نفسه، وهذا عبث. إذا أنتج الكائن الضروري بإطلاق شيئًا، فهو بالضرورة شيء طارئ[1]، شيء بحاجة إلى تفسير، إلا أن هذا التفسير لا يُمكن أن يكون استنباطيًّا، إذ إنه يستحيل استنباط ـ بصفة مُلزمة من الكائن اللامحدود ـ أية قيمة محدودة؛ اللامحدود يسمح بكل شيء (على خلاف ما تسمح به مُسلمات النسق المنطقي، مثلًا)؛ فالخصائص المحدودة للكوْن لا يُمكن إذَنْ إلا أن تكون مُرادة. لا إلزام من النوع الفيزيائي يُمارس على فعل الخلْق، الذي من المُفترض أن يُحدَّد مُسبقًا

---

(١) القوانين المنطقية، الضرورية بإطلاق، ليست مثالاً مضادًّا: يستلزم المبدأ الذي وضعناه ببساطة أنها ليست مخلوقات للإله؛ بل الانعكاس الخالص لذكائه غير المخلوق. من وجهة النظر هذه، فإن التفكير الجيِّد يمثِّل صورة حقيقية جدًّا من التواصل مع غير المخلوق؛ أي: الروحاني. أما بالنسبة للإله، فمن العبث الانغلاق في المعضلة الكاذبة القائلة بأنه إما أنه خلق قوانين المنطق، وبالتالي فإن المنطق عشوائي، وإما أنه خاضع لها كما يخضع لشيء خارجي، فالإله إذن ليس حرًّا. ففي الواقع، يوجد طريق ثالث: الإله هو المنطق. نجد نفس المعضلة الكاذبة بخصوص القانون الأخلاقي. لم يخلقه الإله عشوائيًّا كما يؤكد أوكام، ولا هو يخضع له كما يقول كانط: الإله هو الخير الأخلاقي. فيما يخصُّ كلَّ هذه الأسئلة، يمر الخط من أوغسطينوس إلى ليبنيز مرورًا بتوماس الأكويني. انظر حديثًا:
Chad A. MCINTOSH, "S5, God and Numbers", *Res Gogitans* [2010], vol 1, issue 1.

ما ينبغي أن تكون عليه خصائص الكوْن. وعلى خلاف ما يخشاه المعترضون لا يوجد أي خطر في «إلغاء» عَرَضية الكون بحكم ارتباطها بسبب ضروري.

نكرِّر: إذا كان يوجد كائن ضروري مُطلقًا وإذا كانت له نتائج، فإن هذه النتائج ستكون طارئة بالضرورة. كل ما يقوله الاستدلال هو أن:

١ ـ أن العَرَضية الميتافيزيقية للدعامة المادية تكشف عن وجود سبب، علَّة وجود.

٢ ـ أنه لا يمكننا التقهقر لانهائيًّا في سلسلة الأسباب.

٣ ـ أنه يجب إذَنْ أن يوجد سبب أول لا تظهر عليه العَرَضية الميتافيزيقية نفسها التي تظهر على الكوْن (لو كان الحال كذلك، فسيكون لهذا السبب سبب، وسيكون التقهقر لانهائيًّا).

٤ ـ أن عَرَضية الكوْن هي في الوقت ذاته علامة تبعيته (لا يوجد بذاته) ولمجانيته؛ أي: طبيعته غير قابلة للاستنباط. إذا كان الكوْن موجودًا، فهو لا يوجد كاستنتاج لاستدلال استنباطي؛ بل كمنحة مجانية طارئة في ذاته. يجب إذَنْ أن نمسك طرفي السلسلة: يتطلب وجود الكوْن تفسيرًا، لكن هذا التفسير في حد ذاته غير قابل للتفسير. وبمصطلحات ميتافيزيقية: وجود الكوْن مُعلق بالفعل الحرِّ للكائن الضروري.

اعتراض ١٧: لكن لم يوجد الكائن الضروري؟

بعد أن عانينا لإثبات وجود الكائن الضروري، فليس من النادر أن نسمع صوتًا ضئيلًا يسأل بلطف: «ولماذا يوجد الكائن الضروري؟» يا للبراءة! حين لا يكون هذا السؤال ساذجًا بل ماكر، فإن هدف السؤال يكون هو الحصول على الإجابة التالية: «لا يوجد تفسير، الكائن الضروري يوجد، وهذا كلُّ شيء»؛ لأن هذا الجواب حين يدوِّي، فإن الاعتراض يعود مباشرة مثل البومرنغ: «إذا كنتم تقبلون أن كائنًا يوجد من غير تفسير، فلِمَ لَمْ تقبلوا الشيء نفسه بخصوص الكون؟ سيكون ذلك قد جنَّبنا اللجوء إلى الإله، الذي كان إذن من غير فائدة». توجد أشياء كثيرة يمكن الإجابة بها:

الأولى: أن الكوْن، بحكم كونه طارئًا، قد كان بحاجة إلى تفسير بشكل واضح؛ وبالتالي لم يكن من الممكن أن نعتبر أنه «لم يكن بحاجة لتفسير». كوْننا لا نعلم كيف نفسر جيدًا كيف يوجد الكائن الضروري ليس اعتراضًا متماسكًا على وجوده؛ كل ما نعرفه أن وجوده مطلوب لتفسير الأشياء الطارئة؛ أن يكون هو في ذاته جُرفًا غير مفهوم لا يلغي كل الأسباب التي قادتنا لوضعه. نعلم أنه ينبغي أن يوجد كائن لا يكون بحاجة لتفسير، وهو ما يفترض أنه مختلف عن الكون، الذي نرى جيدًا أنه يتطلب تفسيرًا.

هذا الاعتراض في الواقع هو من نوع: «بما أنكم لا تعرفون كيف تفسرون الجاذبية الكوْنية، فإن هذا المفهوم لا فائدة له في تفسير الظواهر».

الجواب الثاني: هو أن خصيصة الكائن الضروري أنه يملك في ذاته تفسير وجوده. ليس هذا الكائن غير قابل للتفسير إذَنْ. لديه تفسير، هو جوهره. سيقال: صحيح لكن هذا هو السؤال بالضبط: ما هي هذه العلَّة؟ غالبًا ما يكون في عقولنا هنا، وكما لو كان ذلك رغمًا عنا، أملًا فضفاضًا لأن يتم ذكر شيء ملموس، كما يحدث حين نسأل: لم تصدر ثلاجتك هذا الصوت؟ لكن من غير المعقول بالطبع أن يكون الجواب هنا من ذلك النوع؛ فالكائن الضروري لا يوجد بفضل تدخُّل سبب خارجي (بحكم تعريفه)، ولا بفضل ملجأ داخلي من أي نوع (لا يوجد سبب للذات). يوجد الكائن الضروري ببساطة لأنه الوجود نفسه، الكائن الخالص، البسيط مُطلقًا، اللانهائي، من غير مُحدِّد ولا حدود، وذلك هو بالذات الفرق الذي يميِّزه عن الكائنات الطارئة، التي تُصاب بوجود محدود نتيجة سبب خارجي. إذا كان الكائن الضروري يوجد، فليس بفعل دافع كيفما كان، ولا بفعل نشوب شيء، أو تجهيز ما، أو تبلور أو توريث أو تحوُّل أو عملية. والعلة المُحدَّدة التي يوجد لأجلها هي التالية: يستحيل ألَّا يوجد. وإذا كان يستحيل ألا يوجد، فهذا لأنه الكائن الخالص من غير سبب. هذا ما يميِّزه عن الباقي كلِّه، وهو ما يفسِّر فرادته وبساطته المثالية.

الإجابة الثالثة: هي أن التقهقرات اللانهائية لا تقع منطقيًّا. حين نثبت مرَّة واحدة أن الكائن ضروري، فمن غير المجدي التساؤل بعد ذلك عن سبب وجوده، أو لِـمَ من الضروري أن يكون ضروريًّا؟ وهكذا إلى الأبد. أول ما

يقال عن كائن: إنه ضروري، لا يبقى أي سبب للبحث. يمكن بالطبع أن نقول حينها: إن الكائن الضروري يوجد «دون علَّة»، لكن تلك طريقة في الكلام، لا تعني أي شيء مُحدَّد (إلا لو كان القصد «دون علَّة إضافية»). عادتنا في اعتبار الكائنات الطارئة فقط هي التي تجعلنا غير حذقين في التعامل مع الكائن الضروري، وما يجعلنا نميل لهذا الحد إلى معاملته كما لو كان كائنًا طارئًا.

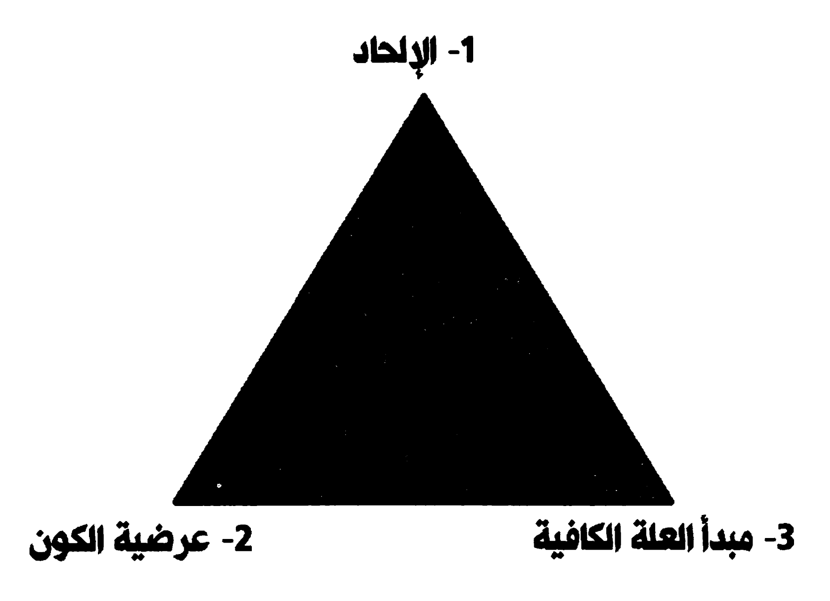
الإجابة الرابعة: أن هذا السؤال يفترض مسبقًا أن العدم المُطلق سيكون أكثر طبيعية. والعدم مستحيل مُطلقًا. عدم وجود كلِّ ما هو طارئ مُمكن (لا شيء غير معقول في تصوُّر غياب الكون)، لكن عدم وجود ما هو ضروري غير ممكن.

هذا الكائن الضروري، نسمِّيه الإلٰه.

استنتاج

مثلث استحالة الإلحاد

الإلحاد، كما هو معتقد، له تجانسه الداخلي. يبدو لنا مُهمًّا إبرازه، في صورة مثلث استحالة. يستحيل أن ندعم الأطروحات الثلاث في كل طرف من أطراف المثلث بالتزامن، يجب رفض أحدها بالضرورة:



إذا كنتم تدعمون أن الإلحاد صحيح وأن مبدأ العلة الكافية ينطبق، فإذن يجب أن تتخلوا عن فكرة أن الكوْن طارئ. يجب أن تقرُّوا بأنه الكائن الضروري. وذلك هو حال لوكريس وسبينوزا.

إذا كنتم تدعمون أن الإلحاد صحيح وأن الكون طارئ، يجب أن تتخلوا عن مبدأ العلَّة الكافية؛ فالتأكيد على أن الكون الطارئ ليس له سبب، فهذا يرجع إلى التأكيد على أنه لا يوجد أي سبب يوجد لأجله الكون، بينما تعترفون بأنه كان بالإمكان أن يوجد. ففي نهاية المطاف، هذا يرجع إلى إنكار مبدأ لا شيء ينشأ من العدم، وذلك هو حال سارتر وموسّايوه.

إذا كنتم تدعمون أن الكوْن ضروري وأن مبدأ العلة الكافية ينطبق، فيجب أن تتخلَّوْا عن الإلحاد: فأنتم مُلزمون منطقيًا بالفعل أن تعتقدوا أن للكون سببًا. وببعض التأمل في طبيعة هذا السبب ترون أنه سبب ضروري وغير مادي. وذلك هو حال توماس الأكويني وليبنيز.

يظهر بذلك إذن موقف متناقض وثلاثة مواقف متجانسة، وهذا لا يعني أنها مواقف صحيحة. على مستوى الفعل؛ أي: مستوى الأشياء الطارئة، فإن مثلثات الاستحالة (مثلث مندل عن السياسة النقدية مثلًا) تُلغي السياسات المتناقضة، لكنها تترك بالطبع حرية اعتناق السياسات المتجانسة، حسب الظروف. على مستوى المعرفة الميتافيزيقية، الذي هو مستوى الأشياء الضرورية، فذلك مستحيل بالطبع؛ وبما أن عرضية العالَم تبدو لنا بدهية ويبدو لنا مستحيلًا التخلي عن مبدأ العلَّة، يظهر لنا أن الموقف الوحيد المتجانس والصحيح في الوقت ذاته هو رفض الإلحاد.

مُلحق

اللاهوتية العلمية عند ريتشارد سوينبرن

خطر ببال الفيلسوف البريطاني، ريتشارد سوينبرن، المتخصص في الإبستمولوجيا، أن يؤكد وجود الإلٰه بالاستناد إلى المنهج الذي يُعمله العلم لوضع فرضياته[١] فكرة سوينبرن تتمثل في أننا نجد أنفسنا أمام وجود الكوْن في وضعية العالم نفسها أمام ظاهرة معيَّنة: نسعى لتفسيرها وبالتالي نقوم بصياغة فرضيات. لكن كيف نقيِّم ونقارن وجاهة هذه الفرضيات المتنوعة؟ ينبغي على الفرضية العلمية الجيدة حسب سوينبرن أن يستوفي المعايير الأربعة التالية:

١ ـ تسمح لنا الفرضية باستنباط الوقائع المُلاحَظة (بعد وضع الفرضية، تصير الوقائع مُحتمَلة).

٢ ـ تتوافق مع معارفنا الأخرى.

٣ ـ الفرضية بسيطة.

٤ ـ ليس لها فرضية منافسة تستوفي الشروط الثلاثة الأولى بنفس القدر.

في ضوء هذه المعايير يقارن سوينبرن فرضيتين، الطبيعانية العلموية (H_N) واللاهوتية (H_T). والواقعة المُراد تفسيرها هي وجود الكون ـ وهي أكثر واقعة مثيرة للاهتمام بالطبع.

---

(١) Richard SWINBURNE, *Is There a God?* [1996].

حسب H_N فإن وجود الكوْن يفسِّر نفسه بنفسه؛ أي: بكمية المادة ـ الطاقة التي تشكِّل الكوْن، وبالقوانين الأساسية التي تديره. تلك هي الصخرة التي يصطدم بها كل تفسير ممكن. هذه الفرضية بها سلبية تتمثل في أنها تترك تعقيدها نفسه من دون تفسير.

حسب H_T فإن وجود الكون يُفسَّر بفعل كائن غير مادي وقادر على كل شيء، أحدث الواقع المادي بكلِّيته، بمنحه قوانين مُحدَّدة نلاحظها. هذه الفرضية بها سلبية تتمثل في أنها تلجأ إلى وحدة غير ظاهرة، غير قابلة للاختبار مباشرة.

معيار ١: حسب سوينبرن، الفرضيتان تُفسِّران بالقدر نفسه المُعطيات الملاحظة: لكننا نلاحظ رغم ذلك أن التفسير الطبيعاني هو نوع من البدهيات الضخمة، إذ تفسِّر وجود مُعطيات قابلة للملاحظة حاضرة بوجود المُعطيات نفسها القابلة للملاحظة الماضية، بوساطة تطبيق قوانين الطبيعة. الفرضية اللاهوتية من جهتها تفسِّر وجود مجموع المُعطيات نفسه، مهما كانت اللحظة التي نلاحظها فيها. لنقل: إنهما متعادلتان حين يتعلق الأمر بتبرير وجود الكوْن في لحظة مُعيَّنة.

معيار ٢: الفرضية H_N تتوافق بحكم تعريفها مع معارفنا؛ إذ ليست إلا مجموع كل معارفنا العلمية. الفرضية H_T تتوافق مع معارفنا في أنه ليس بها أي شي غير عقلاني أو مستحيل قبليًّا. لكنها تفترض مع ذلك أن نقطع صلتنا مع العلموية. وبهذا المعنى يكون الإقرار بها أصعب من الفرضية الأخرى، وأغلى ثمنًا بالنسبة للضمير العلمي المُشترك، الذي غالبًا ما يرفضها ببساطة لمجرد الانتماء المُسبق للعلموية. لكننا نعلم أن العلموية خاطئة. نستطيع إذَنْ أن نعتبر أنها تستوفي المعيار ٢.

معيار ٣: هنا يظهر الفرق، H_T أبسط بكثير من H_N. هذه هي النقطة الحاسمة؛ فالفرضية H_N بالفعل وحسب سوينبرن، والتي تشمل عددًا من الوحدات (قوانين، ثوابت، جسيمات) أقل أناقة بكثير، وبالتالي أقل إرضاء من الناحية العلمية من الفرضية التي تقول بأن هذا التعدد وهذا التعقيد يتم

تفسيرها هي بنفسها بسبب وحيد، بسيط تمامًا، خالٍ من أي مُحدِّد كمِّي عشوائي (الوحدة المفسِّرة لـHt ـ أي: الإله ـ لانهائية، دون أجزاء، دون تعدُّد داخلي). فقلب الاستدلال يقع في أن الفرضية H_T، بحكم تعقيدها الداخلي الكبير، تستدعي بنفسها تفسيرًا: لماذا هذه القوانين؟ لم هذه الكمية من المادة؟ لماذا هذه العلاقة بين الثوابت؟ يطبِّق سوينبرن هنا مبدأ الاقتصاد: في حال القدرة التفسيرية المتعادلة، كلَّما لجأت النظرية لوحدات أقل، كانت أفضل. يستنتج سوينبرن أن H_T فرضية أفضل من H_N. هذه الأخيرة مُضطرة بالفعل إلى منح منصب العامل المفسّر لعدد كبير جدًّا من الوحدات والقوانين، بينما الأولى لا تمنح هذا المنصب إلا لوحدة واحدة، تختزل بطريقة غير قابلة للمقارنة الشعور بالعشوائية أمام مسرحية الطبيعة. يجب إذَنْ تفضيل مبدأ H_T على مبدأ H_N. نستطيع أن نقول: إن السبب الرئيسي لهذا التفضيل أن الفرضية H_T تختزل مجالًا ما هو غير مُفسَّر بشكل أكبر بكثير من الفرضية H_N.

معيار ٤: ليس للفرضية H_T فرضية مُنافسة تكون في الوقت ذاته بنفس القدر من البساطة بنفس احتمال قدرتها على تفسير مجموع المعطيات القابلة للملاحظة.

هل هذا نوع من العلوم الزائفة؟

الانتقاد الأكثر شيوعًا الذي يقع على هذه الخطوات أنه يتعلق باستدلال شبه علمي، وبالأخص لأن الفرضية المعنية ليس لها تبعات تنبئية ولا تخاطر إذَنْ بأن يتم تخطئتها بالتجربة[١] لا تجربة بإمكانها إثبات أن الإله لا يوجد. يمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بأنه ليس ضروريًّا أن تخضع الفرضية إلى التأكيد بالتجارب المستقبلية ليتم قبولها عقلانيًّا. توجد علوم مختصة بالماضي، مثل الجيولوجيا وعلم الإحاثة، وعلم الآثار، علوم تتمثل قيمة فرضياتها في التفسير بالطريقة الأكثر أناقة وإقناعًا ممكنًا لمعطيات لن تتغير أبدًا؛ فالخاصية

(١) انظر:

Keith M. PARSONS, *God and the Burden of Proof* [1989].

المميزة لأشباه العلوم ليس كونها تأتي بعد الواقعة *post factum*؛ بل أنها مناسبة للواقع ad hoc؛ أي: أنها تطوِّر فرضيات متعددة وملتبسة، تتوافق بصعوبة مع بقية معارفنا[1] لكن فرضية بسيطة، متوافقة مع معارفنا، تفسِّر الوقائع جيِّدًا وترفع احتمال ملاحظة معطيات تتطلب التفسير، لَجديرة بأن يتم الإبقاء عليها. وعلى كل حال، من الواضح أن الفرضية H_T تستوفي دفتر التحمُّلات هذا.

هل يستطيع سوينبرن أن يتخلَّى عن مبدأ العلَّة الكافية؟

لكنَّ هناك شيئًا غريبًا في الخطوات التي اتبعها سوينبرن. نستطيع أن نتساءل عمَّا إذا كان سوينبرن، إذ انشغل بملاطفة العقول الأقوى بجاذبية تواضعه المنهجي، لم يخسر نهائيًا على المستويين: فهو يمتنع عن اللجوء إلى الميتافيزيقا، دون أن ينجح بذلك على المستوى العلمي. وهو ما لا يثير غرابتنا إذ إن وجود الإلٰه ليس فرضية علمية. ومتنبئًا باعتراضات العلمويين الأكثر شيوعًا، يعتني سوينبرن بانتظام بالتذكير بأنه لا يعترف بأي إثبات استنباطي على وجود الإلٰه. ذلك مستحيل بالنسبة له؛ إذ لا شيء غير متجانس في تصوُّر وجود الكوْن من غير إلٰه[2] لكن تلك هي بالذات النقطة التي رفضناها في الفصل الثاني. يظهر لنا بالعكس أن وجود الكوْن من غير إلٰه مستحيل. ولم يكن ذلك بالطبع «من النظرة الأولى»؛ بل بعد الفحص والتدقيق.

يتمثل التناقض الداخلي لهذه الفرضية في افتراضها كائنًا طارئًا لا سبب له؛ حتى لا نعثر فيه على أي تناقض، يجب أن ننكر مبدأ العلة الكافية، وهو ما يفعله سوينبرن، بطريقة منتظمة جدًّا[3] الشيء الوحيد المُمكن عند سوينبرن، هو استدلال احتمالي لا يثبت وجود كائن ضروري، لكنه يضع أن

---

(١) Maxwell J. GROSS, "Simplicity, Relevance and Swinburne's Cosmological Argument" [2000]

(٢) R. SWINBURNE, *The Existence of God* [1979], p. 136.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٨.

الإلٰه مترشح أكثر احتمالًا من الكون لمقام «التفسير المطلق غير المفسَّر». وذلك لسبب وحيد: الإلٰه فرضية أبسط. طيب، لكن في نظرنا أن هذه الفلسفة العلمية تستعمل خُفية مبدأً كبيرًا تُنكره علَنًا حتى تصل لهذه النتيجة. يتم تطبيق مبدأ العلَّة خفيةً كلما كتب سوينبرن أن تعدُّد الجُسيمات أو القيم العشوائية للثوابت الفيزيائية «*cry out for an explanation*»[1] (تصرخ مُطالبة بتفسير). باسم ماذا قد تستدعي تفسيرًا، إن لم يكن باسم أن نفيها لا يُسقط في التناقض؟

وبالتالي، ورغم ما يكتبه سوينبرن، فهو يطبق بالفعل مبدأ العلة الكافية في صورته الليبنيزية الأكثر كلاسيكية: كل ما لا يستلزم نفيه تناقضًا منطقيًّا بمعناه العامِّ طارئ ويستدعي تفسيرًا. بالفعل، لِـمَ لن يشمل واقع خام *brute fact* كالكوْن خصائص طارئة ميتافيزيقية؟ لا شيء يمنع ذلك. ومن وجهة النظر التي يُظهرها سوينبرن، لن يكون في ذلك أي مشكل. هنا سيجيب بالتأكيد بأن الواقع الخام النهائي ينبغي أن يكون على الأقل أكثر بساطة ممكنة، وأن إظهار قيم متعددة رقمية محدودة لا يتماشى مع الأناقة التي تتطلبها الفرضيات التفسيرية الأفضل. لكننا هنا نقاوم قائلين: أولًا لم يكن ممكنًا مقارنة فرضيتين إلا بالإنتاج المُسبق لفرضية فوق عالَمية. لولا التطبيق الخفي لمبدأ العلة الكافية، لم يكن باستطاعة سوينبرن صياغة أية فرضية فوق عالَمية، ولم يكن ليقع أي نوع من المقارنة بين درجة بساطة الفرضيتين؛ لأنه من وجهة نظر علمية صارمة، الفرضية اللاهوتية ليس لها مبرِّر، إذ لا ينبغي أن توجد، في نظر العلم، إلَّا تفسيرات فيزيائية. في نظر العِلم، لا يمكن أن يكون الواقع الخام النهائي إلا الكوْن نفسه، كيفما كان معقَّدًا.

وبالتالي، وبحكم غياب المنافس لها، تكون الفرضية الإلحادية هي الوحيدة المقبولة، رغم تعقيدها النسبي. المأساة تكمن في أن سوينبرن، بإنكاره لصلاحية مبدأ العلة الكافية في سبيل جذب أكبر للعقول الكبرى، حرَّم على نفسه وسائل الردِّ عليهم.

---

(١) بالإنجليزية في النص.

من أين تأتي فاعلية مبدأ البساطة؟

ثم لا يبدو أن سوينبرن قام بمساءلة مبدأ البساطة نفسه، الحاسم بالنسبة لسوينبرن. من أين أتى؟ ولم هو فعَّال لهذا الحدِّ؟ وإلى أين يؤول؟ يبدو لنا أن هذا المبدأ ليس ذا أصل علمي؛ بل مصدره ميتافيزيقي خالص. يستعمله العلم بنجاح، لكنه دائمًا ما بدا للعلماء أنفسهم كنوع من الألغاز. بالفعل، لماذا ينبغي أن تكون النظريات الأفضل هي الأبسط دائمًا؟ لماذا هذا المسعى الأبدي لتوحيد وتبسيط النظريات؟ أين سيتوقف كلُّ هذا؟ يظهر لنا أن هذا المبدأ يستقي فاعليته من أن التفسير النهائي لكل واقع يقع في كائن بسيط مطلقًا؛ أي: كائن يتماهى فيه الوجود والجوهر؛ أي: الإلٰه غالبًا ما تكرِّر الفلسفات منذ كانط، أنه لا ينبغي استخلاص استنتاج أنطولوجي من المبادئ المنهجية للعلم؛ فمن المفترض ألَّا يكون للمبادئ إلا قيمة «استكشافية» وبالأخص ألَّا يكون لها أية قيمة «واقعية». والحق أننا نتساءل عن سبب ذلك، أو أننا نعرف جيدًا السبب: اخرجي أيتها الألوهيات *vade retro divinitas*[1]! إذا كانت البساطة ـ كل الأشياء متساوية فيما عدا القيمة المعنية ـ علامة فعَّالة على الحقيقة؛ فإن أفضل فرضية هي أن الواقع بسيط حقًّا.

وبالطريقة نفسها، إذا كان «كل شيء يحدث كما لو كانت قوانين الطبيعة مُدبَّرةً» فلا شك أنها بكل بساطة مُدبَّرة. فلسفة الـ«كما لو» هي فلسفة العذراء المذعورة من اكتشاف سوداوية الحياة. البساطة التي يتحدث عنها سوينبرن ليست إلى وحدة المبدأ الأعلى، منعكسة في الأشياء الفيزيائية. ما يبحث عنه العلم دون أن يدري، هو بالفعل نظرية مُطلقة، لا تشمل أي شيء عشوائي، أي شيء متعدِّد، أي شيء غير مُبرَّر، أي شيء غير مُفسَّر. لكنه من الواضح أن معادلة كهذه لا توجد. كل نظرية تشمل بالضرورة عددًا من العناصر والثوابت، وبالتالي من بقايا العَرَضية التي لا تُقهر، نواة الظلام غير القابلة

(١) على غرار عبارة *vade retro satana* الشهيرة، أو «اخرج يا عدوَّ الله» عندنا، التي تقال في حصص طرد الشياطين والأرواح الشريرة (المترجمة).

للكسر. مع أنه صحيح جدًّا أن النظريات تختزل العشوائي باستمرار، وتفسِّر عددًا متناميًا من الظواهر؛ بل والقوانين، مع عدد متناقص من العناصر، لكن العلم سيتوقف بالضرورة على حافة العالم المادي. ما يبحث عنه العلم من غير قصد هو السبب المُطلق، الذي لا يشمل أي تعدُّد، أي عشوائية. للتوصل إلى ذلك، ينبغي أن يتحوَّل العلم إلى ميتافيزيقا. هنا نفهم لِـمَ كان يُسمِّي القدامى الفلسفة «ملكة العلوم».

الباب الثالث

الإله خلف الانفجار الأعظم؟

حيث نُبيِّن أن الكون كان له بداية ـ كما يؤكّده العِلم فيما يبدو ـ وأنه ينبغي أن يكون له سبب، وأنه ينبغي لهذا السبب أن يكون غير مكانيٍّ وغير زمانيٍّ، وقادرًا قدرة مطلقة.

اقترحنا سابقًا استدلالًا على وجود الإلٰه يتوافق بشكل مثالي مع فرضية أن الكوْن لم يكن له بداية قط؛ لأجل هذه الغاية، أصررنا كثيرًا على أهمية التمييز الجيد بين فكرة الأصل، وفكرة البداية. يمكن أن يتوقف الشيء على آخر دون أن يكون هذا الآخر سابقًا له في الزمان. هذه هي الصورة العامة التي وصلنا إليها في الفصل السابق: فقد استنتجنا بالفعل أنه ـ وإن وُجد العالَم منذ زمن لامتناهٍ ـ فلن ينقص ذلك من اعتماده أبديًّا على الإلٰه كسبب أبديٍّ. يُمكن أن نُخلق دون أن نكون قد بدأنا في الزمان قط. هل هذا يعني أن سؤال معرفة ما إذا كان الكون موجودًا أو لا، منذ زمن لانهائي، لا فائدة تعود منه على بحثنا؟ لا نعتقد ذلك. لو اكتشفنا أن الكون كان له بداية، فهذا سيشكل فارقًا طبعًا. ولِمَ؟ لسب بسيط لدرجة الإرباك: كلُّ ما يبدأ في الوجود له سبب، وبالتالي، إذا كان الكوْن قد بدأ، فهذا يعني أن له سببًا. وهنا تتعقد الأمور، فأنْ يكون الشيء سببًا للكون ليس وظيفة سهلة. لو فكَّرنا في الأمر، سريعًا ما نفهم أن سببًا مثل هذا ينبغي أن تتوفر فيه خصائص مدهشة تمامًا؛ فالاستدلالُ الذي يجب وضعه هو كالآتي:

١ ـ كلُّ ما يبدأ له سبب [*ex nihilo nihil*].

٢ ـ لكنَّ الكون له بداية.

٣ ـ إذن فالكون له سبب.

٤ ـ لكن إذا كان للكوْن سبب، فهذا السبب كائن غير ماديٍّ، خارج الزمان، تتوفر فيه قوة لانهائية، نستطيع تسميتها بـ«الإله».

٥ ـ استنتاج: الإله موجود.

تكفي قراءة هذا الاستدلال لتُبيِّن أن النقطتين الحرجتين اللتين تستلزمان تبريرًا هما العبارتان الثانية والرابعة. سنبدأ من العبارة الثانية: كيف نعرف ما إذا كان الكوْن له بداية أم أنه أزليٌّ؟ توجد طريقتان للقيام بذلك.

هناك طريقتان لوضع أن الكوْن له بداية

الأولى: هي التفكير في السؤال بطريقة مجرَّدة تمامًا؛ أي: محاولة معرفة ما إذا كان مُمكنًا البتُّ فيه بالمنطق.

الثانية: هي مساءلة العِلم الطبيعيِّ للإجابة. ليست الطريقة التي نتوصل بها للبتِّ في المسألة مهمة في حدِّ ذاتِها للإثبات بكلِّيَّته. أوَّل ما يتم البتُّ فيه (بافتراض أنه يُمكن البتُّ فيه بالطبع)، تكون العبارة الثانية قد أُثبِتت ويتواصل الاستدلال. إثبات وجود بداية من خلال التأمل وحده، أو من خلال الاستنباط من العِلم، لا يغيِّر طبيعة الاستنتاج.

لوقت طويل ولحدود القرن العشرين، كان السبيل الأول هو السبيل الوحيد المتوفر إذ لم توجد الفيزياء الفلكية بعد. وقد سلكها اللاهوتيون المسلمون القروسطيون أمثال الكندي(١) والغزالي(٢) وبعض اللاهوتيين الكاثوليكيين، الأندر، مثل القديس بونافونتور(٣) كانوا يرون أنفسهم قادرين على التدليل ـ بالمنطق الخالص ـ على أن وجود ماضٍ لانهائيٍّ أمر مستحيل.

---

(١) انظر:
F.A. SHAMSI, "Al-Kindi's Epistle on What Cannot be Infinite and of What Infinity May Be Attributed", *Islamic Studies*, n° 14 [1975], p. 123-144.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، نقله إلى الإنجليزية:
Sabih Ahmad Kamali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1963, p. 1-54.

(٣) Saint BONAVENTURE, *Commentaire des Sentences* [XIIIeesiècle], IIa, d.1, p.1, a.1, q.2.

لكن إذا كان الماضي اللانهائي مستحيلًا، فهذا يعني أن الزمان له بداية ـ هكذا استنتجوا ـ والكوْن له بداية أيضًا. هذا النوع من الحجج كان محلَّ تقدير خاصٍّ عند اللاهوتيين المسلمين، ويُسمَّى عادة بـ«الحجة الكلامية» (والكلام[١] هو اللفظ العربي للحجاج العقلاني حول المسائل الدينية)[٢]

تأخَّرَ تطوُّر الطريق الثاني بحكم غياب العِلم الطبيعيِّ. لكن حينما أُثبتت نظرية الانفجار العظيم بالتجربة وبشكل متين، خطرت لبعض الفلاسفة فكرة استعمالها؛ لإثبات حقيقة الخلق. قام البعض بذلك ولا يزالون بطريقة غير دقيقة، مثل هيو روس Hugh Ross[٣] وأما البعض الآخر، مثل ويليام لاين كريغ، وهو الذي بالمناسبة أعاد اكتشاف الحجاج الكلامي، فقد رفعوا هذا الاستدلال إلى أعلى درجة من الدقة[٤] ينبغي هنا أن نُشيد ونعبِّر عن مديونيتنا لوليام لاين كريغ، الذي أخرج العديد من الفلاسفة من سباتهم الدوغمائي الكانطي. لم يكتف كريغ فقط بإبراز فائدة الأدلة الفلسفية المحضة في إثبات وجود بداية جذرية للكون؛ بل بيَّن أيضًا أن نظرية الانفجار العظيم تمنحهم تأكيدًا إمبريقيًّا من النوعية الجيدة. فجَّر صدور كتاب كريغ عن الحجاج

(١) بالعربية في النص.

(٢) كان هذا محلَّ العديد من الخلافات بين اللاهوتيين القروسطيين؛ فبينما تسيَّد مناصرو قابلية إثبات بداية الكوْن الموقف لدى المسلمين، انتهى المطاف عند الكاثوليكيين بتسيُّد المخالفين للحجاج الكلامي للموقف، متمثلين في شخص توماس الأكويني. حسب هذا الأخير، وخلافًا لما كان يعتقده معاصره بونافونتور، فإن وجود ماضٍ لانهائي ليس مستحيلاً؛ بل مُمكن بنفس القدر إمكان وجود ماضٍ نهائي. أي ـ باختصار ـ: أن المسألة بالنسبة له لا تقبل البتَّ بالاستدلال المجرَّد. ربما بدأ الكوْن، وربما لم يبدأ. وحده الوحي الإلٰهي، بالنسبة له، يسمح باتخاذ موقف بخصوص هذه المسألة التي ينبغي التميز بينها وبين مسألة الخلق، التي هي مسألة تبعية، كما رأينا، لا مسألة سبْق في الزمان. وهو ما يفسِّر سعي توماس الأكويني، وبَعده معظم الفلاسفة الكاثوليكيين، إلى تطوير أدلّة على وجود الإلٰه مستقلة تمامًا عن مسألة البدء (شبيهة بالموجودة في الباب الثاني من هذا الكتاب). كانت الفكرة تتمثل في تجنُّب افتراض مُعطيات مُسبقًا (بدء الكون)، مُعطيات لا يُتاح الوصول إليها إلا بالإيمان بالوحي. أما نحن، فنعتقد أن نوعي الأدلة شرعي. لكننا نشير إلى أنه لو علم توماس الأكويني بعلم القرن العشرين، فمن المحتمل أن يكون قد اعتبر مسألة البدء قابلة البتِّ فيها من خلال الطريق الثانية.

(٣) Hugh ROSS, *The Creator and the Cosmos* [1993].

(٤) William L. CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument* [1979].

الكلامي سنة ١٩٧٩م سيلًا من الدراسات، وأعاد فتح مجالات تأمُّل كان الفلاسفة قد تركوها بوارًا لوقت طويل جدًّا[١].

ينبغي أن ندرس الأمر بالترتيب. ينبغي أولًا أن نُثبت أن العالم له بداية (العبارة الثانية). سنفعل ذلك باستعمال الحجة المنطقية الكلامية، ثم الاستدلال الأمبريقي للفيزياء الفلكية. وبعد ذلك فقط نحاول إثبات العبارة الرابعة، التي وحدها تسمح باستنباط وجود الإله من وجود البداية. ويجب ألا ننسى، أن مجرد وجود بداية لا يكفي بالفعل لإثبات أي شيء.

الحجة الكلامية: لو وُجد الكون منذ زمان لامتناهٍ، فما كانت اللحظة الحاضرة لتقع أبدًا

مبدأ الحجة الكلامية أن فرضية الزمان اللامتناهي عبثية تمامًا. وبتعبير آخر، فإن فرضية الماضي اللامتناهي تقود إلى تناقضات منطقية مستحيلة، تُثبت أن الماضي ليس أبديًّا؛ لأنه لا يُمكن أن يكون كذلك. فمحدودية الماضي لا يُتعامل معها كواقع؛ بل تُستنبَط قبليًّا كضرورة. لكن لو استحال أن يكون الماضي لانهائيًّا، فينبغي القول بأن الكون له بداية واجبة، والزمان كذلك، وهذا هو الاستدلال:

١ ـ إن وجود كوْن أبدي؛ أي: بدون بداية، يستلزم ماضيًا لامتناهيًا.

٢ ـ غير أن وجود ماضٍ لامتناهٍ يستلزم وجود عدد لامتناهٍ من الأحداث الماضية.

٣ ـ غير أن وجود عدد لامتناهٍ حقيقي من الأحداث الماضية مستحيل.

٤ ـ وبالتالي، فإن الماضي لا يُمكن أن يكون لامتناهيًا، ولا يمكن للكون أن يكون أبديًّا.

---

(١) من جهة تاريخ الأفكار، يمثِّل ويليام ل. كريغ تحوُّلا مدهشًا حصل في الستينيات: فبينما تحوَّل معظم اللاهوتيين الكاثوليكيين إلى الإيمانية الخالصة، في مخالفة مباشرة للعقيدة الإبستمولوجية للكنيسة الكاثوليكية (انظر مثلاً:

Enchiridionsymbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, DENZINGER,

رقم ٣٠٠٤ و٣٠٢٦)، شهدت الولايات المتحدة انبثاقًا للاهوتية العقلانية في الأوساط الإنجيلية، على خلاف الإيمانية الإبستمولوجية للوثر وكالفين.

٥ ـ إذن فالكوْن كان له بداية.

لا شك أن القارئ قد لاحظ أن النقطة الأساسية اللازم إثباتها هي العبارة الثالثة، القائلة بعدم إمكانية وجود عدد لامتناهٍ حقيقي من الأحداث الماضية. هناك طرق مختلفة للقيام بالأمر.

سنفصِّل تلك التي تبدو لنا مثيرة للاهتمام ومزعجة أكثر. وباختصار، تتمثل في القول بأنه لو كان الماضي لامتناهيًا حقيقةً، فما كان الحاضر ليحدث أبدًا، لماذا؟ لأن العالَم لم يكن لينتهي أبدًا من عبور اللحظات التي سبقت اللحظة الحاضرة. لكن ـ وبكل وضوح ـ قد حدث الحاضر بالفعل. والنتيجة؟ أن الزمان كان له بداية! يُمكن أن نتأمل في هذا لوقت طويل جدًّا. ولنفهم الأمر بشكل صحيح، يجب أن نبدأ بالقيام بإضافة بعض التدقيقات على مفهوم اللانهائية. يجب أن نميز بين نوعين من اللانهائية: اللانهائية المُمكنة، واللانهائية الحقيقية.

اللانهائية المُمكنة: هي ما نرمز إليه في الرياضيات برمز (∞)؛ تلك اللانهائية التي نؤول إليها كما نؤول إلى نهاية، دون أن نصل إليها أبدًا؛ لأنها عبارة عن كميَّة نستطيع أن نضيف إليها المزيد دومًا[١] هذا هو نوع اللانهائية الذي ندرسه في الرياضيات في الثانوية، وفي الحياة اليومية. نتحدث إذن عن اللانهائية المُمكنة (∞) كلَّما كان ممكنًا إضافة عنصر، دون الوصول أبدًا إلى كمية يُمكن أن نقول عندها: «انتهينا، هذه الكمية لانهائية الآن». وهكذا حين نقوم بعدِّ الأعداد الصحيحة الطبيعية الموجبة انطلاقًا من الصفر (0, 1, 2, 3, 4,...n...)، نستطيع أن نقول: إننا نمدُّ لانهائية مُمكنة؛ لأن هناك شيئًا أكيدًا، وهو أننا لن نصل أبدًا إلى اللانهائية، حتى لو قمنا بالعدِّ أبديًّا، دون أن نتوقف مُطلقًا. مهما كانت اللحظة التي نسائلكم فيها، فلن يكون عندكم إلا عدد منتهٍ تجيبون

(١) كان ديكارت يطلق عليه لفظ «غير المُحدَّد»، وهيغل يطلق عليه «اللانهائية الرديئة». هذا النوع من اللانهائية هو ما يتدخل في المفارقات الشهيرة لتقسيم الفضاء التي تعود لزينون الإيلي، أو في التصوُّر الدونخواني عن الحبِّ.

به. هذا اللانهائي ليس قابلًا للجمع. لكن من الممكن تصوُّر لانهائي مُكتمل ـ لانهائي مجموع ـ يُمكن تعريفه على سبيل المثال، بعديد cardinal «مجموع الأعداد الصحيحة الطبيعية». هذا التعدُّد، المُدرك «دفعةً واحدةً»، ليس في طور التمدُّد؛ بل هو لانهائي حقيقة. وهذا ما نسميه باللانهائي «الحقيقي»، أو «الفعلي»: ليس كمية محدودة في امتداد غير محدود؛ بل كمية لانهائية مُكتملة ومُنجَزَة. في الرياضيات، نرمز إليها بالحرف الأول من حروف الهجاء العبرية، ℵ (تُقرَأُ ألف)[1]. أثبت الرياضي كانتور أنه يمكن بناء نظام مسلَّمات كامل يستعمل فكرة اللانهائية الحقيقية (هو الذي وضع رمز ℵ لتعيينها). وبالطبع، يخضع اللانهائي الحقيقي لقواعد خاصة جدًّا، لكنها متجانسة كلُّها. فمثلًا، إذا كان الكلُّ في نظرية المجموعات المنتهية أكبر دومًا من الجزء، فإن الكلَّ في نظرية المجموعات اللانهائية (نقول عنها: «فوق منتهية») يمكن أن يكون مساويًا للجزء. فمثلًا، المجموعة الكاملة للأعداد الزوجية تحمل متعددة بقدر المجموعة الكاملة للأعداد الطبيعية، الزوجية والفردية، إذ من الممكن وضع تطابق، طرفًا بطرف، بين كل عنصر من مجموع الأعداد الصحيحة الطبيعية، وبين كل عنصر من مجموع الأعداد الصحيحة الطبيعية الزوجية. تترتب على ذلك بعض القواعد المُربكة، لكنها دقيقة تمامًا:

$$\aleph_0 + n = \aleph_0$$
$$\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$$
$$\aleph_0^n = \aleph_0$$

يجب التنبيه لشيء: لفظ «الحقيقي» في «اللانهائي الحقيقي» لا يعني

---

(١) $\aleph_0$ هو عديد لمجموع الأعداد الصحيحة الطبيعية (N). و$\aleph_1$ (ألف واحد) هو عديد الأعداد الحقيقية (R)، غير القابلة للعدِّ (لا يُمكن تضمينًا في المجموعة N).

«الموجود في الطبيعة» بل «اللانهائية حقيقة من الناحية الرياضية». هذا لا يسمح بالحكم القبلي بالإمكانية الفيزيائية لعدد لامتناهٍ حقيقةً من الأشياء. أن يكون نظام مسلَّمات متجانسًا وقابلًا للاستعمال لا يكفي لإثبات أن له مقابلًا في الواقع الفيزيائي. أوَّل ما نُدرك هذا التمييز، نفهم أن فرضية الماضي الذي لا بداية له تفترض بالضرورة وجود لانهائي حقيقي وليس وجود لانهائي مُمكن. فمن الواضح أنه لو لم يكن الكون له بداية، فسيكون قد حدث ـ وإلى اللحظة الحاضرة ـ عددٌ لانهائي حقيقي من الأحداث، مثلًا عدد لا نهائي حقيقي من تذبذبات الذرة. لا يتعلق الأمر بعدد لانهائي مُمكن، إذ على خلاف المستقبل، المفتوح على لانهائي مُمكن يستحيل بلوغه، فإن الماضي قد مضى، قد أُنجِز، قد حدث. تلك لانهائية مُكتملة، مُنجَزة، وليست تنوعًا غير محدود في طور الإنجاز.

لنقُمْ بتمرين فكري يساعدنا على الفهم: لو لم يكن للكوْن بداية قط، وقام عفريت برسم خطٍّ على السبورة لكلِّ ذبذبة من ذبذبات الساعة الذرية؛ ليعلِّم كلَّ حدث منها، فلن نجد على السبورة عددًا لانهائيًّا مُمكنًا من الخطوط (∞)؛ بل سنجد عددًا لانهائيًّا حقيقيًّا منها ($\aleph_0$). تفترض لانهائية الماضي أنه تم حقيقةً جمعُ لانهائيةٍ، لا أنه تمَّ استهدافها فقط. لكن في المقابل لو بدأ عفريت برسم الخطوط منذ اليوم، فلن يجمع على سبورته عددًا لانهائيًّا حقيقيًّا من الخطوط أبدًا؛ بل سيجمع عددًا لانهائيًّا مُمكنًا فقط. من هذه الزاوية، يوجد عدم تماثل واضح بين الماضي والمستقبل. لا شك أن كلَّ الأحداث الماضية لا توجد في وقت واحد، لكن هذا لا يغيِّر من كوْنها وُجدت بالفعل بعدد لانهائي حقيقي؛ إذ يلزم فعلًا أن يوجد عدد لانهائي حقيقي من الخطوط على السبورة ($\aleph_0$). حالما نقوم بهذا التمييز في عقولنا، نستطيع أن نفحص فرضية ماضٍ لانهائي: فهي تفترض أنَّ تعددًا لانهائيًّا حقيقيًّا من الأحداث ($\aleph_0$ وليس ∞) له طرف مؤقت (أي: اللحظة الحاضرة) وأن هذا الطرف قد تم الوصول إليه على أساس تقدُّم تتابعي، من لحظة إلى لحظة (0, -1, -2, -3, ... -n, ...)[1].

(١) لعل البعض يعترض على القول بأن سلسلة الأحداث الماضية هي مجموعة تشكّلت بالإضافة المتتابعة. هذا ما فعله غراهام أوبي في: =

من الوهلة الأولى، يبدو هذا شيئًا مُمكنًا. فإذا كان من العبث فعلًا أن نأمل بناء مجموعة لانهائية حقيقةً بالإضافة المتتابعة وانطلاقًا من بداية (لن تفعل هذه المتتالية شيئًا غير أن تؤول إلى اللانهاية =∞+)، فيبدو ألّا شيء يمنع أن تكون متتالية لا بداية لها لانهائيةً حقيقةً؛ أي: «مكتملة» دائمًا حين تصل إلى طرف ما كيفما كان. لا يمكن أن تكون المتتالية الجَمْعية ذات البداية لانهائيةً حقيقةً، إذ يستحيل تحويل لانهائيةٍ مُمكنةٍ إلى لانهائية حقيقيةٍ بالإضافة؛ لكن متتاليةً جَمْعية لا بداية لها لا تعاني من نفس الإعاقة؛ لأن اللانهائية الحقيقية موجودة بها مُسبقا[1]

يبقى هنا سؤال ينبغي طرحه: بافتراض أنه توجد حقًّا متتالية لانهائية حقيقةً من الأحداث الماضية، كيف يمكن، من خلال هذا الهاوية التي لا قعر لها، بلوغ أي طرف من أطراف المتتالية؟ بتعبير آخر: كيف قام العالَم باجتياز هذا اللانهائي وبلوغ اللحظة الحالية؟ توجد هنا صعوبة قاهرة[2] تخيَّل أن تلتقي بملاك، يقوم بالعدِّ بشكل عكسي:

الملاك: -٤، -٣، -٢، -١، ٠! أخيرًا!

أنت: ماذا تفعل؟

الملاك: انتهيت! اجتزت مجموعة الأعداد الصحيحة السالبة.

أنت: كذّاب[3]!

= Graham OPPY, "Time, Successive Addition and *Kalam* Cosmological Arguments" [2000], *Philosophia Christi,* 3, p. 181-191.

ففي نظر غراهام، الزمان هو واقع متَّصل وغير متقطِّع، وهو ما يستلزم أنه لا ينمو بالإضافة. بعيدًا عن معرفة ما إذا كان الزمان قيمة متَّصلة، فهذا الاستلزام لا يبدو لنا أنه مبرَّر: حتى لو كان الزمان متَّصلاً، فمجرّد قدرتنا على تقسيم كمِّية مُعيَّنة منه إلى عدد محدود من الحصص المتساوية يكفي لجعل عملية الإضافة قابلة للتطبيق. بالإضافة إلى ذلك، فإن اتِّصال الزمان المجرّد لا يوقع أي حكم مسبق على اتِّصال الكائنات التي يقيس تغيُّرها.

(١) نشدِّد على هذه النقطة؛ لأن العديد من المؤلفين، بمن فيهم ويليام كريغ في عرضه الأكثر شيوعًا للمسألة، يغفلون عن التمييز بين متتالية لها بداية، ومتتالية لا بداية لها، معرِّضين أنفسهم لاعتراض مباشر.

(٢) BONAVENTURE, *Commentaire des Sentences,* IIa, d. 1, p. 1, art. 1, q. 2, *quod sic,* = 3.

(٣) احذر: الملاك الذي يتباهى متكبِّرًا شيطان! انظر:

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* Ia, q. 63, art. 2.

لماذا كذّاب؟ لأنه من غير الممكن بلوغ مكانٍ يستحيل الذهاب إليه[١] لا شك أن سلسلة الأحداث الماضية لم تتوَّلد عبر التقهقر انطلاقًا من اللحظة الحالية (هذا لا يعمل إلا في عقلنا الذي يعود بالزمن ويتعامل مع الماضي كـ«لانهائي مُمكن»)، لكن غياب بداية هذا التقدم هو ما يجعل بلوغ الطرف المؤقت المتمثِّل في اللحظة الحاضرة مستحيلًا. لنكن دقيقين: قد تُشكِّل متتاليةٌ ماضية لا بداية لها مجموعةً لانهائية حقيقةً، بشرط أن تكون ثابتة ومُعطاةً دفعةً واحدة. لكن، وهنا تكمن المشكلة، هذه المتتالية ليست متزامنة؛ بل متتابعة؛ يجب إذن تفسير كيف تمكنت من أن تنقضي إلى حدود طرف كيفما كان. إلا أنِ كلَّ طرف داخل المتتالية يقع على مسافة لانهائية من هوَّة الماضي السحيقة. وإذ يستحيل بلوغ هذه الهوَّة؛ أي: اجتياز هذه المتتالية انطلاقًا من الصفر، يجب أن يكون مستحيلًا سلوك هذا الطريق من الاتجاه الآخر.

لنراجع الأمر حتى نفهم: السؤال هنا هو معرفة إمكان اجتياز سلسلة لانهائية لا بداية لها، في اتجاه الزمان. «الاجتياز»؛ أي: المرور بكل طرف من المتتالية، إلى غاية بلوغ طرف مُعيَّن. لنقم بالتجربة التالية: لنتخيل أن الماضي لانهائي حقيقةً؛ ولنرجع بفكرنا في سلسلة الأحداث التي تشكِّل هذا التاريخ الذي لا بداية له: من الواضح أن هذه السلسلة لا تقبل الاجتياز في هذا المنحى، إذ لا تملك طرفًا نهائيًّا. فهي تنغمس في هوَّة الزمان. لنتخيل الآن أننا الكوْن نفسه، وأننا نكبر في السنِّ بهدوء، في المنحى الآخر (منحى الزمان). كيف نستطيع بلوغ اللحظة الحالية؟ إذا كان يستحيل اجتياز سلسلة الأحداث الفيزيائية في منحًى وانطلاقًا من نقطة مُنتقاة عشوائية، يستحيل كذلك أن تكون الأحداث الفيزيائية نفسها قد اجتازت السلسلة في المنحى الآخر إلى اللحظة الحالية. لا شك أننا لا نفترض مُسبقًا أنه ينبغي على العبور أن يكون

(١) لا نقصد بهذا أنه يستحيل الوصول من الماضي، بدافع أن يستدعي الذهاب إليه؛ سيكون هذا من العبث؛ إذ يرجع إلى إنكار عدم ارتجاعية الماضي. لا تتعلق قضيتنا بالزمان بل باللانهائية. نقصد أنه إن كان يستحيل بناء لانهائية حقيقية انطلاقًا من الصفر، فمن المستحيل بنفس القدر أن نسلك ذلك الطريق من الاتجاه المعاكس، بالوصول إلى الصفر (أو أي طرف مُنتقًى بعشوائية) «انطلاقًا من» $\aleph_0$

له نقطة انطلاق وجوبًا: نشير فقط إلى أنه لو لم يكن للعبور نقطة انطلاق، فلا يستطيع أن يصل إلى أي مكان. وإذا أجبنا بأن كل طرف من السلسلة يقع فقط على مسافة منتهية من اللحظة الحالية، وهي تقسيمة يسهل عبورها للوصول إلى الحاضر، فسنجيب بأن المسألة ليست هذه: المسألة ليست في معرفة كيف تم اجتياز كل تقسيمة منتهية؛ بل فهم كيف تم اجتياز تعدُّد لانهائي حقيقةً من التقسيمات المنتهية.

وإذا أجبنا أيضًا بأن خصيصة المتتالية التي لا بداية لها هي بالذات أنها اجتازت هذا اللامتناهي دومًا مهما عدنا الى الوراء، فسنجيب بأن هذا الاعتراض يفاقم المشكلة بدل تخفيفها؛ فإذا كان الزمان اللانهائي قد مضى بشكل أبدي، يصير مستحيلًا تفسير لماذا لم يحدث الحاضر البارحة، أو قبل البارحة، أو منذ ثلاثة ملايين سنة ـ كما كنا نتساءل قبل قليل: لماذا لا يكون الكوْن في جري مستمر خلف لحظته الحاضرة. والواقع، أن فرضية الماضي اللانهائي تهدم كل تموقع محدَّد داخل المتتالية الزمنية. يمكن أن نستنتج من ذلك أنَّ كلَّ متتالية بُنيت بشكل متتابع، ولها طرف معروف ـ سواء كان البداية أو النهاية ـ فهي منتهية بالضرورة. المتتالية التي لها بداية متتالية منتهية، لكنها لامتناهية من جهة الإمكان؛ المتتالية التي لها نهاية، وإذ ليس بإمكانها أن تكون لانهائية مُمكنةً (من جهة عدم التماثل بين الماضي والمستقبل)، لها بداية بالضرورة. والنتيجة: فكرة المتتالية التي لا بداية لها، والتي تبلغ طرفًا ما فكرة عبثية، ومعها فكرة الماضي اللانهائي.

نلخِّص الاستدلال كالآتي:

١ ـ إذا كان الماضي لا بداية له، فمن المستحيل اجتيازه؛ انطلاقًا من الحاضر (بالفكر).

٢ ـ إذا كان يستحيل اجتياز شيء في اتجاه، فيستحيل اجتيازه في الاتجاه الآخر.

٣ ـ فإذا كان الماضي لا بداية له، يستحيل تجاوزه، في الاتجاهين معًا.

٤ ـ لكن ليس مستحيلًا اجتياز الماضي منذ الماضي إلى اليوم (إذ نحن في الحاضر).

٥ ـ إذَنْ فالماضي لا بداية له.

لنأخذ مثالًا آخر: لنفترض أننا نظَّمنا «ماراثون كانتور»، والذي يشمل عددًا لانهائيًّا من الكيلومترات ينبغي اجتيازها: لا شك أن العدَّاء الذي ينطلق من خط الانطلاق ليس له أية فرصة في اجتياز أي خط وصول. لنفترض الآن أن أحد أفراد ذريتكم البعيدة رأى عدَّاءً ادعى أنه «أنهى للتو ماراثون كانتور»: سيكون بالضرورة أمام رجل كذَّاب؛ إذ إن اجتياز خط نهاية ماراتون كانتور لا حلَّ له إلا ألَّا يكون قد بدأه أبدًا. كيف نصل «إلى نهاية» سباق يشمل عددًا لانهائيًّا حقيقةً من الأمتار التي ينبغي اجتيازها؟ الإجابة بأن هذا السباق الذي «لا بداية له» لا يساعد أبدًا في فهم كيف تمَّ ابتلاع تلك الكيلومترات حتى اللحظة الحاضرة. الذهاب من ℵ إلى ٠ مستحيل بقدر استحالة بلوغ ℵ انطلاقًا من لعلَّ السديم الذي يضيع فيه الماضي اللانهائي في خيالنا يوهمنا بأن ذلك «أقلُّ استحالة»، لكن ذلك مجرَّد وهم بالفعل.

لنفحص مرَّة أخرى الفرق بين الماضي والمستقبل: العدَّاء الذي ينطلق يُمكن أن يقول دون أن يخطئ بأنه ينوي اجتياز عدد لانهائي مُمكنٍ من الكيلومترات، لكن لا عدَّاء سيتمكن أبدًا من ادِّعاء أنه قام باجتياز عدد لانهائي حقيقةً من الكيلومترات. لعل البعض سيعترض بأن الماضي قد يكون لانهائيًّا مُمكنًا أيضًا، مثل المستقبل، لكن ذلك غير مُمكن. إذا لم يكن هناك حرج في القول بأن متتالية الأحداث المستقبلية تمثِّل تعدُّدًا لانهائيًّا بإمكان، فالأمر في المقابل مُستبعَد تمامًا فيما يتعلق بسلسلة الأحداث الماضية؛ لأن هذه الأحداث مُنجزة، قد حدثت؛ تذَّكروا سبُّورة العفريت: بعد وقت لانهائي، لا يمكن أن نجد عليها عددًا لانهائيًّا مُمكنًا من الخطوط؛ بل نجد عددًا لانهائيًّا حقيقةً. فالطريقة الوحيدة المتوفرة لمتتالية ماضية لتكون لامتناهية هي أن تكون كذلك حقيقةً لا بإمكان، لكن الأمر مستحيل كما رأينا للتو. يمكن مع ذلك الاعتراض بأن مثالنا مُوهم؛ إذ كأنه يظهر المتتالية كمتتالية «تنتهي»؛ أي:

كأنها «تصير لانهائية»، في اللحظة التي نصل إليها إلى العدد صفر أو إلى خط النهاية: لكن الواقع أن المتتالية المعنية لانهائية دومًا مُسبقًا، في أية نقطة من حدوثها. في هذه الظروف، لا تفسِّر عملية الإضافة بأي شكل وجود المجموعة، إذ إن المجموع يبلغ ℵ في كل لحظة. سنقول إذن: إن المجموع لم يتشكَّل بالإضافة المتتابعة؛ إذ يستحيل تشكيل مجموعة بالإضافة المتتابعة إذا كانت هذه المجموعة توجد قبل أي إضافة ممكنة.

لكن هذا بالذات هو التناقض الذي يبرزه استدلالنا! وبدل إضعاف الاستدلال، لا يقوم هذا الاعتراض إلا بتقويته. إذ لو صحَّ أن متتالية الأحداث الماضية تفترض مُسبقًا وجود لانهائي مُنجزٍ مُسبقًا دومًا، يتركنا الاعتراض من دون أية وسيلة لفهم كيف أمكن توليد هذا اللانهائي. وإذ استُبعِدَت الإضافة المتتابعة، لم يبق إلا الظهور المتزامن ـ وهو الأمر المخالف لجوهر الزمان. لنتصوَّر التناقض بشكل جيد، لنأخذ مثالًا آخر.

لنتخيَّل أننا نعرِّف «الرجل الكانتوري» بالطريقة التالية: هو رجل يموت بعد أن يعيش عددًا لانهائيًّا حقيقةً من السنوات. نقدِّر بشكل تلقائي أن هذا الافتراض غير معقول. إذ لو عشنا عددًا لانهائيًّا من السنوات، لا يُمكن أن نموت؛ إذ بعد الولادة، وبالإضافة المتتابعة للسنوات، لن يستطيع الرجل أبدًا إنجاز المجموعة اللانهائية من الأعداد الطبيعية. إذن فلن يموت أبدًا؛ فالفرضية إذن متناقضة. سيقول البعض: بلى، الأمر ممكن! يكفي ألَّا يكون قد وُلِد أبدًا ثم أن يموت، وبالتالي يكون الرجل قد عاش في الماضي عددًا لانهائيًّا حقيقةً من السنوات، ثم توفي. هل تصمد هذه الفكرة؟ هناك أولًا شيء غريب بشكل غير قابل للاختزال في تخيُّل وفاة رجل عاش عددًا لانهائيًّا من السنوات. نفكِّر ببساطة بأن رجلًا يشعر بدنوِّ موته سيخشى هذا الاختبار ويرفضه. لكن في حالتنا نحن، نتساءل في الوقت ذاته عمَّا سيندم عليه رجل عاش عددًا لانهائيًّا حقيقةً من السنوات؛ ونتساءل خصوصًا في أية لحظة قد يموت إذا كان عدد السنوات التي عاشها لانهائيًّا حقًّا... ماذا كان ليعيش أكثر مما عاش؟ لا شك أنَّ هناك معنًى رياضيًّا لكوْن متتالية لانهائية، لا بداية لها

ولا نهاية (نسمِّي هذا متتالية من الرتبة ω^*)، لكن هذا لا يضمن أبدًا أن توجد لها مقابلات حقيقية في العالم الفيزيائي؛ بل التناقضات التي تعترضنا علامة على استحالة مثل هذا الواقع.

لنستأنف قليلًا: لنفترض أنَّ الموت متجسدة في ملك الموت، مكلّفة بإماتة هذا الرجل الكانتوري(١)، المُشكلة أنه يستحيل أن نقول لملك الموت متى يقوم بمراسيم إماتته. في حالة الإنسان الفاني العادي يكفي إخبار ملك الموت في أي عمر يجب أخذ روحه، لكن في حالة هذا الفاني الكانتوري يستحيل أن نمنح الملك أي تعاليم. أو الأصوب أن التعليم الوحيد سيكون: اقتله بأسرع ما يمكن. لنضف الآن عنصرًا لهذا الخيال: لنقل: إنه يوجد عدد لانهائي من ملائكة الموت، كلٌّ يعمل ليوم واحد. كلها تتبع نفس الأمر: اقتل الرجل الكانتوري. مهما كان اليوم، البارحة مثلًا، فإن الملاك الذي في الخدمة يلزم أن يلاحظ أن الفاني الكانتوري قد سُلبت روحه على يد زميل الملاك في اليوم الماضي، لكن زميله في اليوم الماضي سيكون قد لاحظ نفس الشيء. بحيث إنه يلزم أن يكون الرجل الكانتوري، في أي تاريخ كيفما كان، ميتًا مُسبقًا، دون أن يكون قد سلب روحه أي ملاك أبدًا، إذ إنه بالنسبة لكل ملاك ليوم معيَّن، سيكون ملاك اليوم السابق قد قام بالمهمة، والنتيجة أن فكرة الماضي اللانهائي تولِّد تناقضات.

لكن يُمكن أن نحاول المقاومة قليلًا بعد.

---

(١) يمكن العثور على «ملك الموت» عند:

J. A. BENARDETE, *Infinity: An Essay in Metaphysics* [1964].

يمكن للهواة أن يطَّلعوا على نسخة مختلفة وأكثر تعقيدًا بكثير من استدلالنا في كتابات روبرت س. كونز

Robert C. KOONS, "A New Kalam Argument" [2011].

على العنوان التالي:

http://www.robkoons.net/media//DIR_2201/69b0dd04a9d2fc6dffff8177ffffd524.pdf

اعتراض ١: الكلام[1] لا يقوم بعمل أفضل من عمل زينون:

هناك رد فعلٍ أولي شائع يتمثل في تقريب المسألة التي نعالجها من تلك التي يذكرها زينون في مفارقته الشهيرة المتعلقة بقابلية الفضاء للتقسيم اللانهائي. لو كان الحال كذلك، يلزم استنتاج أن الحجة الكلامية خاضعة لنفس حلِّ المفارقة المذكورة: وبما أن هذه الأخيرة لا تُثبت استحالة الحركة، فالمُفترض أن الحجة الكلامية لا تُثبت استحالة ماضٍ لانهائي. لكن هذا التقريب ليس دقيقًا. لنذكِّر بالأهم: يؤكد زينون أنه لاجتياز مسافة منتهية ما d يجب اجتياز عدد لانهائي من المقاطع: $\frac{d}{2}$، $\frac{d}{4}$، $\frac{d}{8}$، $\frac{d}{16}$، . . وهو ما بدا له مستحيلًا؛ إذ «يستحيل اجتياز اللانهائية». لا شك أن زينون كان مخطئًا، إذ إن المجموع المذكور $(\frac{d}{2})...+(\frac{d}{n^2})$ يساوي $(d-\frac{d}{n^2})$ الذي تقارب d حين يؤول n إلى اللانهاية. ما «يستحيل عبوره» ليس هو المسافة اللانهائية ـ بل المسافة النهائية القابلة للتقسيم لانهائيًّا.

سيكون من الخطأ القول ـ في سبيل حلِّ هذه المفارقة ـ بأن وجود الحركة يُثبت، بالواقع، أنه تم اجتياز لانهائية حقيقية فعلًا. لسنا نفنِّد كلام زينون بإعلان إمكانية اجتياز لانهائي حقيقي؛ بل بالتمييز بين نوعين من اللانهائيات. المقاطع التي يؤول طولها إلى الصفر لا تمثِّل «مراحل» متقطِّعة للمتحرِّك حتى يأخذ تجاوزها له وقتًا أكثر فأكثر؛ بل هي مجرد تقسيم ذهني لمسافة منتهية، تم اجتيازها في وقت منتهٍ. ما يُبنى بالإضافة اللانهائية المُمكنة للأجزاء، ليس مسافةً، ولا زمنًا لانهائيًّا؛ بل مسافة وزمن محدودان. فمجرَّد أن المتحرِّك له مسافة ثابتة يجعل عبور تلك الأجزاء يمرُّ في وقت محدود. اللانهائية التي يتعامل معها زينون، لانهائية مُمكنة؛ لا توجد إلا في ذهنٍ يقسِّم الفضاء المجرَّد للهندسة بشكل غير محدود[2] وهنا يكمن كل الاختلاف مع

---

(١) بالعربية في النص.

(٢) نستعيد هنا الحلول الرياضية والأرسطية للمفارقة. أما الحلُّ البرغسوني (انظر: برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، [ترجم للعربية سنة ١٩٨١])، فيبدو لنا أقلَّ إقناعًا: فهو يتمثَّل في القول بأن زينون يخلط بين الحركة الحقيقية التي تمتد في الزمان وبين التحليل المجرَّد لمسارها. فمنبع المشكلة =

الحالة التي تهمُّنا. بينما يتعامل زينون مع مجالات أطوال تناقصية بعدد لانهائي بإمكان؛ فإن الحجة الكلامية تتعامل مع مجالات متساوية وبعدد لانهائي حقيقةً. فحلُّ مفارقة زينون لا يصلح للحجة الكلامية. لنمرَّ إذن على اعتراض آخر.

اعتراض ٢: كان توماس الأكويني محقًّا في معارضته لبونافونتور:

أحد أشهر الاعتراضات ما حسِبَه توماس الأكويني يصلح لمعارضة بونافونتور. يستعيد توماس الأكويني استدلال بونافونتور بالشكل التالي:

لو وُجد العالم دومًا، فإن عددًا لانهائيًّا من الأيام قد سبق يومنا هذا. لكننا لا نستطيع عبور اللانهائية، وبالتالي لم نكن لنبلغ اليوم الحاضر أبدًا، وهذا خطأ بالطبع.

ويفنِّده كالتالي:

كلُّ عبور يُدرك من نقطة البداية إلى نقطة النهاية، إلا أنه كيفما كان اليوم الماضي الذي نأخذه كنقطة انطلاقة، يوجد من ذلك اليوم إلى يومنا هذا عدد محدود من الأيام المُمكن عبورها، بينما يفترض الاعتراض وجود عدد لانهائي من المجالات بين حدَّين[(١)]

يستند هذا الاعتراض على تأويل معيَّن للحجة الكلامية، ففي نظر توماس، تفترض الحجة الكلامية، دون أن تتلفظ بالأمر، وجود يوم انطلاقة؛ أي: نقطة بعيدة بشكل لانهائي، يلزم الانطلاق منها للوصول إلى اليوم الحاضر. وهذا الافتراض هو ما يسمح لاستدلال بونافونتور بأن يقول

= إذن في الخلط بين الزمان المكاني للهندسة القابل للتقسيم وبين المدَّة الفعلية غير القابلة للتقسيم للحياة. لقبول هذا الحل، ينبغي قبول فكرة أن المدَّة، وبالتالي الحركة كذلك، ذات طبيعة كمِّية محضة وليست قابلة للتقسيم. ولولا أن نختزل الحركة في «الشعور بالحركة» والزمان في «الشعور بالمدة»، فمن غير المعقول القول بأن الحركة والمدة غير قابلتين للتقسيم وذواتا طبيعة كمِّيَّة محضة. لا نستطيع نزع الطبيعة الكمِّيَّة للزمان دون أن نفقدَه طبيعته التتابعية؛ أي: نزع زمانيته. بخصوص هذه المسألة يمكن الاطلاع على:

Albert FARGES, *La Philosophie de M. Bergson* [1912], chap. I.

(١) THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 46, art. 2, arg. 6 et ad. 6.

باستحالة هذا الاجتياز؛ إذ يُفترض أنه يوجد عدد لانهائي من الأيام بين نقطة الانطلاق ونقطة الوصول. يتمثل جواب توماس في الإشارة إلى أن وجود ماضٍ لانهائي لا يستلزم أبدًا وجود يومٍ مُعيَّن يكون هو اليوم الأبعد بشكل لانهائي؛ بل على العكس، يفترض وجود ماضٍ لانهائي عدم وجود نقطة انطلاقة؛ أي: عدم وجود نقطة تكون هي النقطة الأبعد، التي يُفترض الانطلاق منها لبلوغ الحاضر، وحينئذ، وعند توماس، لا يظلُّ هناك مشكلة «عبور». فبين أية نقطة معيَّنة من الماضي وبين اللحظة الحاضرة يوجد عدد محدود من الأيام التي ينبغي اجتيازها، وبالتالي لا وجود لمشكلة «اللانهائية اللازم عبورها». هذا الاعتراض غريب بصراحة، إذ يخصُّ الحجة الكلامية بفرضيات مُسبَقة هي مُعفاة منها[1]، وبالأخص فرضية وجود نقطة انطلاقة بعيدة بشكل لانهائي. من الواضح أنه لا توجد نقطة انطلاق في الماضي: فكرة النقطة البعيدة بشكل لانهائي لا معنى لها (هي نفسها فكرة العدد الصحيح الأكبر غير المعقولة)؛ بالإضافة إلى ذلك، فإن فكرة عبور لانهائي حقيقةً بين نقطتين مُحدَّدتين فكرة عبثية، إلا لو أردنا السقوط في الحالة الزينونية مرة أخرى. لكن على عكس ما يؤكده توماس الأكويني، لا تفترض الحجة

---

(١) نجد هذا الاعتراض عند:

J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*[1982], p. 92-93.

وتفنيدًا فعَّالاً له عند:

W.L. CRAIG, "Professor Mackie and the Kalam Cosmological Argument", *Religious Studies*, 20 [1985], p. 367-375.

يمكن الاطلاع على دفاع عن بونافونتور في مقابل توماس الأكويني عند:

Fernand VAN STEENBERGHEN, "Le mythe d'un monde éternel", *Revue philosophique de Louvain*, n⁰ 30 [1987], p. 157-179.

من وجهة نظر أكوينية خالصة، يبدو من الغريب أن يكون توماس قد رفض وجود أية لانهائية حقيقية (*Somme théologique*, Ia, q. 7, art. 4) وأثبت إمكانية ماضٍ لانهائي (*Somme théologique*, Ia, q. 7, art. 4). الطريقة الوحيدة للجمع بين هذين الموقفين هي التأكيد على أن لانهائية الماضي لا تستلزم وجود لانهائية حقيقية؛ بل لانهائية مُمكنة فقط. المُشكلة أن ذلك يبدو لنا مُستبعدًا كلِّيًا (لنتذكَّر سبورة العفريت). أن تكون الأحداث قد مضَت لا يغيِّر أبدًا لزوم أن يكون عددها لانهائيًا حقيقةً. يفترض القسيس توماس ضمنيًا أن يوجد عدد لانهائي بإمكان من الخطوط على سبورة العفريت، لكن هذا خطأ؛ إذا كان الماضي لانهائيًا، فيوجد عدد لانهائي حقيقةً من الخطوط على السبورة.

الكلامية مثل تلك الأشياء؛ العبور الذي تصفه ليس له نقطة انطلاقة، وهذا بالضبط ما يجعله مستحيلًا! إذ بافتقاره إلى نقطة انطلاقة لا يُمكن أن يكون له نقطة وصول. لكن سلسلة الأحداث الماضية لها نقطة وصول بالفعل ـ اللحظة الحاضرة ـ ولها بالتالي نقطة انطلاق. إذن فالماضي ليس لانهائيًّا. لا يستلزم «الاجتياز»، كما يشير إلى ذلك كريغ، نقطة انطلاق بالضرورة؛ يُمكننا إذَنْ أن نقبل ـ كفرضية على الأقل ـ فكرة اجتياز كامل دون بداية؛ لكن بفحص استلزامات مثل هذه الفكرة، نُدرك أنها مستحيلة؛ فمثل هذا العبور يستلزم على الأقل أن نمرَّ بكل جزء من أجزاء السلسلة المعنية. لكن إذا كان يوجد تعدٌّ لانهائي حقيقةً من الأجزاء المتساوية اللازم اجتيازها، كما تفترضه فرضية الماضي اللانهائي، فسيكون من اللازم اجتياز تعدُّد لانهائي حقيقةً من الأجزاء، بشكل تدريجي، وبعملية إضافة متتابعة.

وهذا مثل القول بإمكانية ملء برميل مثقوب بشكل كامل، بشرط القيام بذلك منذ الأزل، ودون البدء في ذلك أبدًا. لكننا سنكون حينئذ عاجزين عن تفسير سبب إنهائنا للمهمة في اللحظة t لا في اللحظة n-t. يُمكن الاستدلال على هذا بشكل آخر أيضًا: لنبدأ بالقبول بما ذهب إليه توماس بوجود سلسلة لانهائية حقيقةً من الأحداث الماضية. ثم لنفترض، كما يقول، أن كل حدث من هذه السلسلة يقع على مسافة منتهية من اللحظة الحاضرة؛ في هذه الحالة يُمكن لأي قسم من السلسلة أن يتولَّد عن الإضافة المتتابعة. لكن ما كان بالإمكان أن نستنتج من ذلك إمكان تولُّد السلسلة بأكملها. ولو كان الحال كذلك، لكان بمقدورنا القول بإمكانية بناء مجموعة لامتناهية من الأعداد الصحيحة عبر الإضافة المتتابعة، بحجة أن أيِّ طرف من هذه المجموعة يُمكن بلوغه بالإضافة المتتابعة. لكن هذه مغالطة تركيب، من نوع «الريشة خفيفة، إذَنْ فطِنٌّ من الريش خفيف أيضًا».

وإذ استبعدنا اعتراض توماس الأكويني، فلنمرَّ إذن إلى اعتراض برتراند راسل.

اعتراض ٣: لو منحنا أنفسنا وقتًا لانهائيًا، فإن الإشكال يُحَلُّ:

بعد أن نقلِّب في عقولنا استحالة عدٍّ عكسي لانهائي، يحدُث أحيانًا أن تتملَّكنا بداهة في الاتجاه المعاكس: «تبًّا، الأمر واضح: يكفي أن نمنح أنفسنا وقتًا لانهائيًا!» وتلك هي فكرة برتراند راسل: «حين نقول: إن سلسلة لانهائية لا يُمكن أن تُنجَزَ أبدًا بالتوليف المتتابع، فكلُّ ما يحقُّ لنا قوله هو عدم إمكان إنجازها في وقت محدود»[1] والحقُّ أن هذا الاعتراض يأتي نتيجة إغفال بسيط: إذ إن الاستدلال قائم بالذات ضد وجود زمان لانهائي! من العبث إذن استدعاء لانهائية الزمان الماضي للخروج من المأزق. يشبه هذا أن نقول: إنه لتحقيق زمان لانهائي يكفي أن نمنح أنفسنا. زمانًا لانهائيًا.

لنستأنف: الزمان نفسه إضافة؛ هذه الإضافة لا تحدُث بالطبع في «الزمان»؛ بل هي زمانية من جهة أن المتتالية الزمانية هي بالفعل إضافة فترات زمانية إلى الفترات الزمانية الموجودة مُسبقًا: الزمان اللانهائي المُنجَز مستحيل إذَنْ، بقدر استحالة التتبُّع المتدرِّج لعدد لانهائي حقيقةً من الخطوط على السبورة. في النهاية ـ وإذ إن الزمان ليس إلا قياس مرور الأحداث ـ فإذا كان وجود عدد لانهائي حقيقةً من الأحداث مستحيلًا، فإن الزمان اللانهائي مستحيل أيضًا. لا نستدعي الزمان كحلٍّ، إلا من قلَّة الانتباه، وبالتركيز على وجود الأشياء؛ لكن هذا الحلَّ غير متوافر، إذ إن لانهائية الزمان صارت مستحيلة بنفس الاستدلال الخاص بالأحداث. فإن مدى الاستدلال لا يتعلق بالزمان المتوافر في الماضي، والعكس هو الصحيح: أما عدم تمكن الإضافة المتتالية من توليد تعدُّد لامتناهٍ حقيقةً فيستلزم عدم توافر زمان لانهائي ماضٍ. لا تعني استحالة ماضٍ لانهائي استحالة اجتياز تعدُّد لانهائي حقيقةً من الأحداث؛ بل على العكس، عبثية فكرة العبور من ℵ إلى ٠ هي ما يجعل الماضي اللانهائي (الذي يفترض وجوده إمكانية ذلك العبور) فكرة مستحيلة.

ونتيجة هذه التأملات القليلة أن الماضي لا يُمكن أن يكون لانهائيًا.

---

(١) Bertrand RUSSELL, *Our Knowledge of the External World* [1929], p. 171.

فالماضي لا بد أنه كان له بداية. لكن، وحيث إن الزمان ليس شيئًا؛ بل قياس لمدَّة الأشياء، يجب أن نخرج بنتيجة مفادها أنه إذا كان الزمان له بداية، فهذا يعني أن مجموع الأشياء نفسه لم يوجد أبدًا. وباختصار: إن الكون كان له بداية جذرية؛ فالعبارة الثانية من استدلالنا العامِّ قد تمَّ إثباتها إذَنْ. قبل فحص العبارات الدقيقة الأخرى واستئناف تأمُّلنا، لنَرَ كيف يسمح العِلم بدعم أطروحة بداية جذرية للكون، لا دعمًا قبْليًّا؛ بل استنباطيًّا.

عرض عام للاستدلال المبني على الانفجار العظيم

لقرون عدَّة، ورغم الأدلة المنطقية التي عرضناها هنا، فإن معظم الفلاسفة والعلماء اعتقدوا أن الكوْن كان أبديًّا، يغوص وجوده في ماضٍ لانهائي، لكن في القرن العشرين، جاءت الفيزياء الفلكية، التي صارت ممكنة بفضل نظرية إينشتاين للنسبية العامة، جاءت لإرباك هذا الإجماع: فالكون يبدو أنه ليس أبديًّا؛ بل له بداية، ويبدو بالتالي، والأمر طريف فعلًا، أن العِلم قد أكَّد الاستدلال المنطقي الخالص للاهوتيين المسلمين القروسطيين. فما كان يسعى أولئك لإثباته، بحكم القانون *de juro* يبدو أن العِلم يؤكده بحكم الواقع *de facto*. من وجهة نظر من يرى أن الحجة الكلامية صالحة، فهذه ليست مفاجأة بالطبع: لا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، ولا فائدة من التأكد من الأمر.

لنذكِّر بالأساسي في كلمتين: فحسب نظرية النسبية العامة، التي تسمح بوصف امتداد الكون، ينبغي الاعتراف بوجود نقطة صفر في الماضي (١٣,٧ مليار سنة تقريبًا)، حيث بدأ المكان والمادة في الوجود. ولِنكونَ دقيقين: لم توجد «نقطة الصفر» أبدًا؛ بل هي حالة نظرية للكون تعني ـ إذ إنها مستحيلة فيزيائيًّا ـ: وجود بداية جذرية يستحيل العودة إلى نقطة أبعد منها: فالنظرية مُلزمة بالفعل، بحلِّ معادلاتها، بافتراض حالة ينبغي أن يكون فيها مجموع الواقع الفيزيائي مركَّزًا في نقطة ذات بُعدٍ منعدم، ذات حرارة وكثافة لامتناهيتين. لكن حالة مثل هذه مستحيلة فيزيائيًّا؛ فهي معادلة للعدم ببساطة. بتعبير آخر: إن النظرية تستنتج وجود بداية مُطلقة؛ أي: ظهور مجموع الواقع

الفيزيائي من عدم فيزيائي[1]، يستحيل العودة أبعد من تلك النقطة، ليس فقط لأن قوانين الفيزياء تنكسر هناك؛ بل لأنه لا معنى للبحث عن واقع زمكاني قبل الزمان وأبعد من المكان. باختصار وحسب هذه النظرية، الكوْن ليس أبديًا. انطلاقًا من هذه الملاحظة، نستطيع إعادة كتابة الاستدلال الذي ذكرناه قبل قليل:

١ ـ كلُّ ما له بداية له سبب [*ex nihilo nihil*].

٢ ـ لكن الكون له بداية [الانفجار العظيم].

٣ ـ إذن فالكون له سبب.

٤ ـ إلا أنه إذا كان الكون له سبب، فإن هذا السبب كائن غير مادي، خارج الزمان، له قدرة لانهائية، يُمكن أن نسميها «الإلٰه».

٥ ـ استنتاج: الإلٰه موجود.

سنكرِّر هذا الاستدلال خطوة بخطوة.

من أين لهذا الاستدلال بكل هذه السمعة السيئة؟

لكن من الجدير أن أخبركم من الآن، أيها القرّاء الكرام، بأن هذا الاستدلال ذو سمعة سيئة بشكل خاص؛ فهو مرتبط في فرنسا بصورة البابا بيوس الثاني عشر والإخوة بوغدانوف. وهذا يعني كلَّ شيء. فلم هذه السمعة السيئة؟ الاعتراض الذي يتم التعليل به غالبًا هو أنه يخلط بين الأنواع بترك الميتافيزيقا تستخلص استنتاجات من الوقائع العلمية. والحال أنه يُعدُّ حالة صادمة بصفة خاصة، من تحويل الدين للعلم إلى أداة (وبمصطلحات تقنية، «موافقات»). وبالتحديد، يُعتبر أن هناك خلطًا بين سؤالين متباينين: سؤال الأصل الجذري لكلِّ الأشياء، وسؤال البداية الزمانية لسلسلة الأحداث. يمكن صياغة الاعتراض كالتالي:

---

(١) بإمكان الذين جعلتهم العبارة يقفزون من الدهشة أن يطالعوا التوضيحات عليها أبعد في الكتاب، وبالأخص فيما يتعلق بمحاولات حذف اللحظة الصفر لتقديم الانفجار العظيم كمجرد انتقال مرحلي، وذلك باستدعاء الجاذبية الكوانتية أو نظرية الأوتار.

لا نرى سببًا يجعلنا نعتقد أن حدوث انفجار ضخم منذ وقت طويل يُثبت أن إلٰهًا ما قد أحدثه، لا علاقة للإلٰه بالقصة التي تقع ضمن اختصاصات الفيزيائيين، لا اللاهوتيين. وبحدٍّ أقصى، لا تثبت بداية العالم إلا شيئًا واحدًا: أن العالَم سبقه شيء آخر، لا نعرفه، وربما لن نعرفه أبدًا، لكن لماذا يجب أن يكون هذا الشيء هو الإلٰه؟ وأيضًا، فإن الإلٰه ليس داخل الزمان، فليس له شأن بسلسلة الأحداث الكوسمولوجية هذه.

هذا الخط الاستدلالي ليس هو خط الملاحدة واللاأدريين والمؤمنين المعترضين على اللاهوتية الطبيعية؛ بل هو أيضًا المنحى الذي يسلكه العديد من مناصري الحجة الكوسمولوجية الميتافيزيقية التي أثبتناها في الفصل السابق، التي تُصاغ مستقلةً عن كلِّ فكرية بداية. هكذا كتب فيلسوفٌ بعيد كلَّ البعد عن تهمة العداوة للاهوتية الطبيعية، وهو بول كلافيي، قائلًا:

> ليس بمقدور العلوم الفيزيائية أن تستخلص أي استنتاجات، إيجابية أو سلبية، حول وجود الإلٰه: فدعونا من تفاهات «الإلٰه والانفجار العظيم»[1]

والأفضل أن ننبهكم من الآن إلى أنه ينبغي التعامل من هذا الدليل بملقطين طويلين جدًّا. نودُّ رغم ذلك الدفاع عنه؛ لأن هذه السمعة السيئة تبدو لنا غير مُبرَّرة؛ فهي مبنية على نسخ معطوبة من الاستدلال (وينبغي الإقرار بأنها ليست نادرة)، ومبنية بشكل أعمق، على عدم فهم لعصب الاستدلال نفسه، وتجد جذورها كذلك في تصوُّر مقيِّد بشكل مبالغ في نظرنا للعلاقات بين العلم والميتافيزيقا.

ومع ذلك، يحق للعلم والميتافيزيقا أن يتعاونا

لنقل أولًا كلمة منهجية: فعلى الرغم من التذكير المنهجي المحمود ظاهرًا الذي تحمله العبارة، فإن القول بأنه «لا ينبغي الخلط بين العلم

(1) Paul CLAVIER, *L'Enigme du mal ou le Tremblement de Jupiter* [2010], p. 20.

والميتافيزيقا» لا يبدو لنا صالحًا من غير شروط. من الخطأ ببساطة ألا يكون بإمكان واقعة إمبريقية أثبتها العلم (الفيزياء أو البيولوجيا مثلًا) التدخل، كمقدمة منطقية، في استدلال فلسفي. أن تُصدر أعيننا شعاعًا ضوئيًا أو أن يصدر الضوء من الأشياء، أن تُفسَّر بنية الكائن الحي بالحمض النووي أو بنفخ الحياة غير المادي؛ هذه الأسئلة التي بإمكان العلم البتُّ فيها ليست من غير أهمية بالنسبة للفلسفة. ويصعب علينا أن نرى باسم أي تصوُّر سكيزوفريني للنشاط العقلاني أنه ينبغي منع الفلسفة من اعتبار الوقائع التي يُثبتها العلم. بعض الاكتشافات العلمية تظهر كذلك، حسب عبارة مريلو ـ بونتي Merleau-Ponty، بصفتها «اكتشافات فلسفية سالبة»: فهي تقيِّد مجال الحلول التي بإمكان الفلسفة وضعها لمسألة، دون أن تحلَّها أيضًا؛ فاكتشاف الحمض النووي مثلًا، ودون أن يحلَّ تمامًا معضلة الحياة، يسمح مع ذلك بإقصاء بعض النظريات الحيوية التي كانت تستدعي وحدة غير مادية تلعب دور قائد التطوُّر الخلوي («البسيكوييدات psychoides» الخاصة بدريش Driesh مثلًا)؛ فالاكتشاف يطهِّر المجال. وأيضًا، يبدو أن نظرية الانفجار العظيم الأساسية تستبعد النظريات التي كانت تحلُّ سؤال الأصل بمنح كوننا وإطاره الزمكاني مقام السبب الأول الأبدي غير المُسبَّب. نعتقد أنه خلف طرقها المختلفة في مقاربة الواقع يوجد سبب واحد: لصور المعرفة العقلانية المختلفة الحق في التواصل فيما بينها، بشرط ألا تقترف خطأ الخلط المفاهيمي، وأن تُسهِم معًا في بناء التصور الأكمل بقدر الإمكان للواقع. وفي حالتنا هذه فمعرفة أن الكوْن لم يوجد منذ الأزل ليست خالية من التبعات على التأمل الفلسفي. ويبقى أنه من الغريب أن نفس الأشخاص الذين يهوون ذكر اكتشاف الحمض النووي بصفته قد فنَّد نهائيًا النظريات الحيوية على طريقة برغسون، وهم محقون في ذلك، أن نرى نفس هؤلاء الأشخاص يرفضون بتلويحة يد نظرية الانفجار العظيم بصفتها غير ذات علاقة مع سؤال خلق العالم. والذي يظهر لنا في الواقع أن العلاقة وطيدة. يكفي أن يتم تصوُّرها بالشكل الصحيح؛ فالعلم لا يمنحنا الحل للمسائل الفلسفية التي يُبرزها أو يرسم حدودها. بل تلك مهمة الفلسفة.

إذا كان للكون بداية، فللكون سبب

وما دمنا وصلنا لهذا فلندخل في صلب الموضوع: البداية. كتحليل أولي، نقول بأن الشيء له بداية حين توجد فترة زمانية لم يوجد هذا الشيء خارجها. كل الكائنات الخاصة التي تحيط بنا هم في تلك الحالة. والنتيجة التي نخرج بها أنه لا أحد منها يوجد بذاته وكلُّها لها سبب. لكن وحسب نظرية الانفجار العظيم الأساسية فإن مجموع المادة قد ظهر في الوجود في لحظة محددة من الماضي (التي تقدر بما قبل ١٣,٧ مليار سنة، حين بدأ مجموع المادة، المركَّز بشكل لانهائي، في الامتداد، الذي لا يزال مستمرًّا إلى يومنا هذا). وبتعبير آخر: يظهر أننا لا نستطيع التقهقر أبديًّا في الماضي، لكن تاريخ الكون له بداية. أي باختصار: إن الكون له بداية. ولم قد يكون لهذا تبعة على الميتافيزيقا؟ لسبب بسيط جدًّا يمكننا عرضه بالطريقة التالية:

١ ـ كل ما له بداية له سبب.

٢ ـ لكن الكون له بداية.

٣ ـ إذن فالكون له سبب.

هذا الاستدلال الصغير ميزته أنه مثالي. يحدث أحيانًا أن يسعى بعض الفلاسفة المتقدمين إلى إنكار حقيقة العبارة الأولى باستدعاء الفيزياء الكوانتية، لكننا سنرى أن تلك مناورة يائسة. في هذه المرحلة، الجواب الأكثر شيوعًا هو الآتي: «لنفترض أن الكون كان له بداية كما تقول نظرية الانفجار العظيم؛ ولنفترض بالتالي أن الكون له سبب: لم التأكيد بحق الجحيم على أن هذا السبب هو الإله؟». والحق أن هذا سؤال ممتاز.

إذا كان للكوْن بداية، فالزمان قد بدأ معه

للإجابة عنه يجب الذهاب أبعد قليلًا، وفهم ما نتحدث عنه هنا. القول بأن الكون قد بدأ، ليس نفس القول بأن حريقًا قد بدأ، أو أن وجود أختي الصغرى قد بدأ. ما دمنا نوجد داخل الكون فإن كل بداية تستلزم سببًا سابقًا يوجد هو نفسه في الزمان، وينتمي أيضًا إلى الكون. بالتالي، فإن كلَّ بداية

لشيء داخل الكون يفترض معها وجود لحظة تسبق ظهور الشيء. بالقياس، سيؤدي بنا ذلك إلى القول بأنه إذا كان للكون بداية، فإن هذه البداية نفسها قد سبقها وجود كائن زمكاني ـ كون آخر. وبالتالي، يُثبت بداية الكون وجود كون آخر، أو صورة سابقة من الكون، ولا يثبت أبدًا وجود الإلٰه. وهذا ما يقوله الناس عادة: «قبل الانفطار العظيم، ربما كان يوجد كون آخر، وهكذا بشكل لانهائي، وبالتالي لا شأن للإلٰه بهذا الأمر». لكن هذا خطأ؛ إذ إننا نطبق على الكون بأكمله ما يصلح لأجزاء الكون فقط، وننسى أننا لسنا بصدد الحديث عن بداية شيء من بين أشياء أُخر؛ بل عن بداية مجموع الوقائع الفيزيائية المتوافرة؛ أي: نتحدث أيضًا، وكما تؤكد عليه نظرية الانفجار العظيم، عن بداية الزمان والمكان.

لننتبه جيدًا لهذه النقطة: لا ينبغي التخيُّل بأن الكون قد بدأ داخل نوع من الأكوان السابقة الوجود، المفترض أن يكون كونًا فارغًا، ليس إلا فضاء شاسعًا حيث يمرُّ الزمان بهدوء إلى أن ظهر الكون. فليس هذا أبدًا ما تقوله النظرية، ولا الحس المشترك حين يبذل جهدًا في ألَّا يستدرجه الخيال. فالنظرية تؤكد أن الزمان والمكان نفسيهما قد بدآ في الوجود، وهو الأمر المتماسك من الناحية الفلسفية، إذ إن الزمان والمكان الفيزيائيين لا وجود لهما في ذاتيهما؛ بل يتوقفان كليًّا على وجود الأشياء، التي يصفان ويقيسان علاقات وجودها المشترك وترتيب تتابعها، المشتقة هي نفسها من التغيير الموضوعي الذي تتعرض له. لا أشياء = لا زمان؛ لا أشياء = لا مكان؛ وبالتالي، فإذا كانت النظرية تضع أن الكون قد بدأ في الوجود منذ ١٣,٧ مليار سنة (إذ نصل إلى لحظة يُختزل فيها الواقع كلُّه في نقطة لا بعد لها، حيث تصير كل قوانين الفيزياء غير قابلة للتطبيق)، فمن المنطقي أن نضع أن الزمان والمكان قد بدآ في الوجود منذ ١٣,٧ مليار سنة. لم يكن بالإمكان إذن أن يحدث شيء «قبل ذلك» ولا «في مكان آخر». جزء من مفهوم بداية الكون أنه لا يمكن أن يكون نتيجة أي حدث فيزيائي سابق. وبما أنه من اللازم أن يكون نتيجة، فمن حقنا الاستنتاج بأن سببه ليس حدثًا فيزيائيًّا.

لا تفترض بداية الزمان بالضرورة وجود لحظة أولى للزمان

يعترض البعض بأن مفهوم البداية لا معنى له حين نطبقه على الزمان نفسه، إذ إن البداية تعني «أن يسبق الشيءَ زمانٌ لا يوجد الشيء فيه»؛ وإذن فالتأكيد على أن الزمان له بداية، لا يعني إلا القول بأنه كان يوجد زمان قبل الزمان، وإذن إن الزمان لم يبدأ، وهذا غير معقول. لكن هذا الاعتراض ليس قويًّا، إذ من الممكن جدًّا صياغة فكرة البداية لجعلها قابلة للتطبيق، ليس فقط على ما يبدأ في الزمان؛ بل على الزمان نفسه. يكفي القول بأن البدء بالنسبة x لا يعني أن «x سبقه زمان لم يوجد»؛ بل أنه «لم يسبق x أي زمان وُجد به x»[١] لكن الزمان يوافق هذا التعريف: من الواضح أنه عند الثانية الأولى من وجود الكون، كان الزمان يوجد (وهو مجرد حشو)؛ لكن هذه الثانية لم تسبقها ثانية أخرى كان يوجد بها الزمان. يُمكن إذن أن نؤكد أن الزمان له بداية. في هذه المرحلة، سيقاوم البعض قليلًا بأن يشيروا إلى أنه لا توجد لحظة أولى للزمان[٢]؛ إذ لكل لحظة معينة t_i يمكن أن نجد لحظة سابقة t_n بحيث $t_. < t_n < t_i$؛ وبالتالي لم يوجد لحظة أولى في الزمان قط، إذ بين الصفر، الذي ليس لحظة من الزمان (نفترض مجالًا مفتوحًا)، وبين أية لحظة واقعية، يمكن أن نجد لحظة أخرى. ملاحظة كهذه تسمح بالتأكيد على أن المادة «وُجدت منذ الأزل» رغم العمر المحدود للكون، إذ لكل لحظة معينة سنجد دومًا لحظة سابقة توجد بها المادة. هذه الحجة في الواقع هي النسخة الجديدة من مفارقة زينون، التي سبق أن قابلناها عند فحصنا للحجة الكلامية[٣] لكن هذه المفارقة يمكن حلُّها. إذا افترضنا أن

---

(١) حول مختلف التعريفات التي يمكن منحها للبداية، بحيث نتجنب السقوط في مفارقات من هذا النوع، يمكن الرجوع إلى مقال ديفيد أودربيرغ:

David ODERBERG, "The Beginning of Existence", *International Philosophical Quarterly*, vol. 43, n⁰ 2, [2003], p. 170.

وقبل هذه التفصيلات الدقيقة بكثير، كان أرسطو قد حلَّ المسألة نوعًا ما بما كتبه في فن الشعر (الفصل السابع)، حين قال: إن من جوهر البداية أن يتبعها شيء ولا يسبقها شيء.

(٢) مثلاً:

Adolf GRUNBAUM, "Creation as a Pseudo-Explanation" [1991], *Erkenntnis*, 25, p. 233-254.

(٣) يبدو لنا أن هذا هو الحل، من حيث المبدأ على الأقل، الذي اقترحه ج. م. ليفي لوبلون

= J.M. LEVY-LEBLOND, "The Unbegun Big Bang", *Nature*, n⁰ 342, 6177 [1988].

الكون متواصل؛ أي: لا يتكون من وحدات زمانية أساسية، فصحيح فعلًا أنه بإمكاننا تقسيمه بشكل لانهائي، وأنه بذلك لا وجود للحظة زمانية يمكن تحديدها. لكن هذا لا يغير شيئًا من كون الماضي منتهيًا، وأن الزمان له إذن بداية. إذ إذا لم توجد لحظة أولى، فهناك آونة أولى للزمان، لا تسبقها آونة أخرى ذات المدة نفسها.

لنفترض أننا ننشغل بالثانية الأولى: يمكن أن نقول: إنها بدأت بنصف ثانية، التي هي نفسها بدأت بربع ثانية، وهكذا.. لكن أن يكون عدد الكسور لانهائيًا بإمكان فهذا لا يغيِّر من واقع أن مجموعها منتهٍ (يساوي ١). إذ كُلَّما رجعنا بالزمان، تؤول مدة اللحظات إلى الصفر أسرع بكثير مما يؤول عددها إلى اللانهاية. وعمومًا، إذا كنا نأمل بهذا إثبات أن الكون لم يبدأ قط، نكون مخطئين. وهو أشبه بالقول، إذ رأينا عداءً يتجاوز خط نهاية سباق، بأنه لم ينطلق قط، وأنه يجري منذ الأزل، إذ كان يلزمه تجاوز المتر الأول، وقبل ذلك: 1/n ...+ 1/4 + 1/2، دون أن نعثر أبدًا على «نقطة الانطلاق». ورغمَ العدد اللانهائي بإمكان من اللحظات التي تتكون منها الثانية الأولى من الكون، فقد تمكَّنت تمامًا من أن تمرَّ. لم يعلق الكون بها بشكل أبدي، منشغلًا باجتياز عدد لانهائي حقيقي من اللحظات. سنقول إذن بأن الزمان قد بدأ بالوجود بالفعل، إذ حيثما تموضعنا، توجد قطعة زمنية لم تسبقها قطعة زمانية لها المدة نفسها.

= فهو بالفعل يقترح أن نرجع الانفجار العظيم «إلى الأبد»، كما يقترب المنحنى من المستقيم بشكل لانهائي. يمكن أن نكوّن فكرة عن القضية بنسختها المعدَّة للعموم بالرجوع إلى الرابط التالي:

http://www.fermedesetoiles.com/supports/l-age-de-l-univers-est-il-vraiment-fini.pdf

وهي تتمثل في تغيير سلَّم قياس الزمان؛ لدفع نقطة الأصل إلى الوراء بشكل لانهائي. هذا الحل يبدو لنا «زينونيًا»؛ إذ يحتفظ بفكرة البداية مع القول بأنها بعيدة بشكل لانهائي، إما أن التقسيمات الزمانية ذات مدة متناقصة ما دمنا نعود إلى الوراء ونكون في حالة زينون بالضبط؛ وإما أن التقسيمات لها نفس الطول ونكون في حالة عبور لانهائي مع نقطة انطلاقة. بخصوص هذه النقطة، يمكن الاطلاع على:

CRAIG, "Creation and Big Bang Cosmology", *Philosophia Naturalis*, n[0] 3 [1994], p. 217-224.

لا تنفع الميكانيكا الكوانتية القضية بشيء: كلُّ ما يبدأ في الوجود له سبب!

وإن قبلوا بهذا الجواب، فسيجد البعض طريقة ليعترضوا من جديد، طريقة أكثر تطرُّفا: «إذا لم يوجد «قبل»، فلا يُمكن أن يوجد سبب. البحث عن سبب للكون لا معنى له؛ بل هو وهم من صنع خيالنا!». هذا الاعتراض، الجذّاب بشكل ما، يقترف خطأين: **أولًا**: هو يعتبر تقدُّمَ السبب على نتيجته بالضرورة في الزمان إحدى المسلمات. لكننا رأينا أن تزامن السبب والنتيجة قابل للتصور. ما يهمُّ هو عدم التماثل، لا الزمان[1] فغياب اللحظة السابقة ليس إذَنْ دليلًا كافيًا لرفض الحاجة للسبب. إذ إن علل المطالبة بسبب لم تختف، وهذا هو **الخطأ الثاني**: الأساسي في قضيتنا هو أن الكون دخل في الوجود في لحظة من الماضي. ألّا تكون سبقت هذه البداية الجذرية لحظةٌ فيزيائية لا يغيِّر شيئًا من الجوهر: يوجد بالفعل لحظة أولى لوجود الكون، قد مرَّت حقيقة لتدع مكانها للحظة تالية، وتستدعي بالطبيعة سببًا وتفسيرًا[2] ألّا تكون هذه اللحظة الأولى قد سبقتها لحظة فيزيائية لا يستلزم أنه لم يكن له سبب؛ بل يستلزم فقط أنه لم يكن له سبب فيزيائي. المهرب الوحيد سيكون القول بأن الكائن الفيزيائي قد ظهر من العدم المُطلق ـ أي: أن العدم قد ولَّد شيئًا ـ.

---

(١) يُعترض أحيانًا على فكرة السببية المتزامنة أن التأثير السببي لا يمكن أن يُورَّث بشكل أسرع من الضوء. لكن في الحالة التي تشغلنا هنا، لا اعتبار لهذا الاعتراض، إذ نتعامل مع سبب غير فيزيائي لا ينطبق عليه قيد السرعة هذا. بالإضافة إلى ذلك، يؤول بنا التحليل الدقيق لفعل التسبُّب نفسه إلى فكرة أن السبب والنتيجة دائمًا ما يكونان متزامنين. كثيرًا ما يخدعنا خيالنا حول هذا الأمر بخلطه بين وجود الكائن المسبِّب، المتقدِّم على الكائن المُسبَّب، وبين فعل التسبُّب نفسه، الذي هو المعاصر تمامًا وبالضرورة لظهور النتيجة. وُجد عود الثقاب قبل شعلة النار بالطبع، لكن لحظة احتكاك الفوسفور بما يكفي لتوليد الشعلة معاصر تمامًا وبالضرورة للحظة اشتعال اللهب.

(٢) نفترض الإقرار هنا بتأويل الزمان بصفته يعكس المصير الحقيقي للأشياء ـ الحاضر وحده حقيقي، إذ إن الماضي لم يعد موجودًا، والمستقبل لا يوجد بعد ـ وليس مجرَّد ترتيب لأحداث كلها حقيقية بنفس القدر. هنا ملاحظة: يتوافق اعتبار المصير مُحدِّدًا موضوعيًّا للواقع لا طبيعةً ذاتية تتوقف على الملاحظ، مع نظرية النسبية، خلافًا لما نسمع في الغالب. يكفي لذلك تبنِّي تأويل لورينتز Lorentz والتخلُّص من التأويل الوضعي التحقُّقي لمفهوم التزامن. انظر حول هذه النقطة:

CRAIG, *Time and Eternity* [2001], V, 1, 1.

يحدث بالفعل، وبدافع من اليأس، أن يصل الأمر ببعض الملاحدة إلى إنكار المبدأ القائل بأن «كل ما يبدأ بالوجود له سبب». لفعل ذلك، غالبًا ما يبحثون عن مستند عند الفيزياء الكوانتية (الصالحة لكلِّ الأغراض حين يتعلق الأمر بحلِّ المسائل التي لا حلَّ لها)، المُفترض بها توفير دليل على أن ظاهرة يمكن أن تبدأ من غير سبب. وبما أن تنبؤات الفيزياء الفضائية المعاصرة تميل إلى استبدال الفردية الابتدائية الكلاسيكية بـ«فراغ كوانتي»، لا يندر أن نقرأ أن الكون ظهر، من غير سبب، من تقلُّب الفراغ الكوانتي الأصلي. مشكلة هذا الحل، أنه ليس إلا مناورة لفظية. أوَّلًا ليس صحيحًا أن الفيزياء الكوانتية تستلزم إمكانية أن يخرج الكائن من العدم: كل ما تقوله الميكانيكا الكوانتية: إن بعض الظواهر ليست قابلة للتنبؤ بشكل حتمي انطلاقًا من أسبابها، لا أن وجود بعض الأشياء قد يكون بلا سبب. بل الأمر في حدِّه الأقصى يتعلق بالاعتراف بوجود أسباب غير مُلزمة أو احتمالية. ثم حين يؤكد بعض الملاحدة المغرِقين في الفيزياء الفضائية أن ظهور جُسيم خارج الفراغ الكوانتي هو مثال على ظهور الكائن من العدم، فهم يتلاعبون بالكلمات؛ إذ إن الفراغ الكوانتي هو أي شيء عدا «الفراغ»! بالطبع الفراغ الكوانتي ليس فيه أي شيء صلب، ليس له مظهر كثيف وتُرابي كما يحلو لخيالنا أن يتصور ما يدخل في مسمَّى «الشيء»؛ لكن هذا لا يجعل أبدًا ما ليس صلبًا «لا شيء». الفراغ الكوانتي مجالُ طاقة له خصائص مُميزة جدًّا، تخضع لوصف علمي دقيق. فإعادة تسميته بـ«العدم» للحصول على متعة إنكار مبدأ *ex nihilo nihil* ليس إلا حيلة. إذَنْ فإذا ظهر جسيم من الفراغ الكوانتي، حسب احتمال معيَّن، فمن الخطأ القول بأنه ظهر من اللاشيء، ولا القول بأنه من غير سبب.

مثل هذه الكونيات لا تُفند بأي شكل مبدأ أن «كلَّ ما يبدأ في الوجود له سبب[1]». بل تفنِّد بأقصى حد الحتمية الصارمة. يسعى بعض الفلاسفة

(١) والدليل: لو أن الفراغ الكوانتي لم يوجد، فلم يكن الجسيم ليظهر. ألا تستلزم الأسباب نتائجها لا يمنع استلزام النتائج لأسبابها. وبخصوص كلِّ هذه الأسئلة، يمكن الرجوع إلى بطل كل الفئات فيما يتعلق بالسببية، روبرت س. كونز من جامعة دوستان (تكساس): =

الملحدين الآخرين، وبعيدًا عن السقوط في مثل هذا الخلط، إلى إنكار مبدأ *ex nihilo nihil* بطريقة أكثر صراحة. يبدو لهم مُمكنًا وبكل بساطة أن يظهر الكائن من الفراغ؛ لا من فراغ خاطئ مثل الفراغ الكوانتي؛ بل من فراغ حقيقي وعدم خالص؛ فهم يرون أن من الممكن أن يكون الكون قد بدأ دون أن يكون «نتج» عن أي شيء، ولا «استُخلص» من أي شيء. بتعبير آخر: دون أن يكون له سبب فاعل (ما ينتج به الشيء) أو سبب مادي (ما يُستخلص منه الشيء). هنا، يصعب أن نفعل شيئًا عدا استدعاء بداهة حدسنا الأساسي. يبدو لنا ـ على المستوى الشخصي ـ أنه من البداهة البلورية عدم إمكانية أن يبدأ الكائن في الوجود من غير سبب. لكن قد يؤكد البِعض بالطبع أنهم لم يختبروا هذه البدهية. ربما يقولون بأنهم قادرون تمامًا على تخيُّل ظهور كائن من العدم[1]، لكن هذا الدليل رديء؛ لأن العدم غير قابل للتخيُّل، وبالتالي، لا أحد قادر على تخيُّل «كائن خارج من العدم» بشكل واضح. والأكثر احتمالًا أننا سنتخيل نوعًا من الفراغ الرمادي الذي يخرج منه شيء. وهو ما يشبه ببساطة تسلسلًا سببيًا. ويمكننا على الأكثر تخيُّل كائن دون تخيُّل سببه. لكن هذا لا يثبت شيئًا بخصوص إمكانية أن يبدأ كائن في الوجود من غير سبب. لا يوجد مبدأ أكثر وضوحًا من هذا، إلا مبدأ عدم التناقض بالطبع. وخصيصة المبادئ الأولية أنه يستحيل إثباتها باستدعاء مبادئ أكثر بساطة. الطريقة الوحيدة لإثبات المبادئ الأُولى إبرازُ التبعات غير المعقولة التي يؤول إليها نفيها. وفي حالتنا هذه، إذا أقررنا بإمكان أن يظهر الكائن من العدم، ينبغي توقُّع أن نعيش فوضى لا آخر لها، حيث تظهر الأشياء في كل اتجاه وبطريقة غير مفهومة مُطلقًا.

= Robert C. KOONS, *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology and the Mind* [2000].

(١) كثيرًا ما يستندون إلى سلطة دفيد هيوم، الذي كتب مبحث في الفاهمة البشرية [١٧٤٨]، الفصل الثاني عشر، ٣، أنه من الممكن تصوُّر ظهور شيء من غير سبب. لكن الطريف أن هيوم أنكر أنه يريد بذلك رفض مبدأ *ex nihilo nihil fit*: «لكن دعوني أخبركم بأنني لم أؤكد أبدًا على شيء عبثي مثل القول بأن شيئًا ما قد يظهر من غير سبب: ما فعلته هو أنني دعمت القول بأن يقيننا بخصوص خطأ هذه القضية لا يأتي من الحدس ولا من الاستدلال؛ بل من مصدر آخر» (رسالة إلى جون ستيوارت، ١٧٥٤). أي مصدر؟ الاعتياد، حسب هيوم. وسنقول: الاعتياد، المبني هو نفسه على الواقع.

وحيث إن الحال ليست كذلك، فيمكن أن نفترض أن المبدأ متين؛ فالأمر يتعلق على الأقل بتعميم استقرائي مبني بشكل جيد جدًّا. يمكننا طبعًا أن نتخيل استثناء مناسبًا لأجل بداية الكون، لكن البينة تقع على من يودُّون تبرير استثناء كهذا. لكن هناك ما هو أفضل: من الواضح أنه يمكن اشتقاق المبدأ من مبدأ عدم التناقض؛ وبالتالي، فإن إنكاره سيقود إلى إنكار مبدأ عدم التناقض، الذي يمثِّل الخط الفاصل الأخير مع العبثية. لنَرَ: كتحليل أوَّل، إنكار مبدأ السببية؛ يعني: التأكيد على عدم وجود أي شيء يتبعه وجود شيء، وبالطبع، فعل «يتبع» لا معنى زماني له في الجملة هنا. لو كان الحال كذلك، فسيكون من اللازم القول بأنه كان يوجد شيء قبل الكائن؛ أي: الزمان، وهو ليس لاشيء، ويفترض أن شيئًا ما يمرُّ ويحدث. هذا الظهور من العدم لا معنى سببيًّا له أيضًا، وليس فقط لأن الفرضية نفسها هي أن هذا الظهور حدث من غير سبب؛ بل أيضًا لأنه من البدهي أن العدم ليس قادرًا على التسبب في أي شيء؛ لأنه مجرد لفظ. المعنى الوحيد الذي قد نمنحه للقول بأن الكون بدأ في الوجود من اللاشيء، هو إثبات الكينونة وعدم الكينونة بالتزامن، وهو تناقض.

لنفترض الآن أننا نعود إلى الوراء في فيلم وجود الكائن الطارئ المُفترض أنه غير مُسبَّب، حين يصل الفيلم إلى اللحظة يختفي الشيء. سنفترض أن المرور من الكينونة إلى اللاكينونة هو أكبر تغيير على الإطلاق. لكن الكائن غير المُسبَّب الذي دخل الوجود للتو لا يُمكن أن يكون سبب هذا الدخول. ولسبب معقول هو أن «التسبُّب الذاتي» مفهوم عبثي، يتطلَّب أن يوجد الكائن وألَّا يوجد: يجب أن يكون بصفته سببًا لا نتيجة. مرة أخرى، نسقط في التأكيد المزدوج المتزامن للكينونة واللاكينونة. وهذا متناقض، ويؤكد أن الفرضية عبثية. ونتيجة كل هذا: أن المبدأ القائل بأن «كل ما له بداية له سبب» مبدأ صحيح. والذين يودُّون إنكاره محكوم عليهم في نظرنا إنكار مبدأ التناقض؛ أي: فقدان كل وسيلة استدلال نهائيًّا ويحسبون أنفسهم في صمت دائم. لكن على كل حال، وكما يقول أرسطو، كلٌّ حرٌّ في اختيار

الحياة الفكرية الخاصة بالنباتات الخضراء[١] من المعقول إذَنْ أن نعتبر أن المادة والمكان والزمان كان لهم بداية، وأن لهم سببًا. ماذا نستطيع أن نستنتجه بخصوص طبيعة هذا السبب؟

إذا كان الزمان له بداية، فسبب الزمان ليس داخل الزمان

أول شيء ينبغي قوله عن سبب المكان والزمان أنه لا يوجد لا في الزمان ولا في المكان، إذ إن الزمان والمكان ظهرًا نتيجة فعله. لو كان السبب يوجد في الزمان والمكان، فسيكون ببساطة عنصرًا من الكون نسعى لتفسيره؛ سيكون لاحقًا للنقطة الأصل، وبالتالي يكون داخل الكون. لنذكِّر بأن سبب الكوْن لم يتصرَّف «قبل» الانفجار العظيم. يتعلق الأمر بسببية متزامنة، وليس الأمر مستحيلًا أبدًا؛ فالطبيعة الجوهرية لعلاقة السببية؛ بل وجود علاقة تبعية لاتماثلية[٢] لكن لو كان السبب لامكانيًا ولازمانيًا، يلزم أن نستنتج بشكل معقول أنه غير مادي. ويلزم أيضًا أن يكون السبب قويًا قوة خارقة؛ إذ يُفترض أنه أنتج كل الواقع الفيزيائي من لا شيء (دون أية مادة سابقة الوجود). يتعلق الأمر إذَنْ بكائن لازماني ولا مكاني، له قوة خارقة. ما الذي يُمكن أن يكون هذا الشيء؟ في المعدَّات الميتافيزيقية، لدينا نوعان من الكائنات غير المادية: الأشياء المجرَّدة والأرواح، لكن الأشياء المجرَّدة، مثل الأعداد والمثاليات الرياضية الأخرى، ما كانت لتكون سبب أي شيء.

تبقى إذَنْ فرضية الروح. فعلى كل حال، هذه الفرضية مليئة بالمنطق السليم. وكما أشار الفيلسوف ريتشارد سوينرن[٣]، يوجد نوعان من التفسير لواقع مُعيَّن، وتفسيران فقط: التفسيرات العلمية التي تُدرج الشروط المبدئية وقوانين الطبيعة، والتفسيرات الشخصية، التي تُدرج النوايا والإرادات. لكن من الواضح أنه في حالة بداية الكون، لا تفسيرَ مبنيًا على الشروط المبدئية

---

(١) ARISTOTE, *Métaphysique*, T, 1008b.

(٢) انظر: الباب السابق.

(٣) Richard SWINBURNE, *The Existence of God* [1991].

وقوانين الطبيعة مُمكنٌ، إذ إن قوانين الطبيعة والشروط المبدئية هي بالذات ما نسعى لتفسيره (فيما بعد التفرُّد الأصلي، لا توجد شروط مبدئية ولا قوانين للطبيعة). لا يبقى إذن، لو استلزم الأمر تفسيرًا، إلا التفسير الشخصي. لكن الأمر يستلزم تفسيرًا بالفعل، إذ لا يُمكن أن يكون الكوْن قد نشأ من العدم. نحتفظ إذَنْ باستنتاجنا! إذ لو أن الكوْن قد بدأ جذريًّا، فالسبب المطلوب ليس بدهيًّا تمامًا: هو كائن غير فيزيائي، قوي قوة خارقة، وروحاني. أثبتنا إذَن العبارة الرابعة من الاستدلال الذي وضعناه في البداية:

١ ـ كل ما له بداية له سبب [*ex nihilo nihil*].

٢ ـ لكن الكون له بداية [نظرية الانفجار العظيم].

٣ ـ إذن فالكون له سبب.

٤ ـ وإذا كان للكون سبب، فهذا السبب كائن غير مادي، خارج الزمان، وله قوة لانهائية.

٥ ـ إذن يوجد كائن غير مادي، خارج الزمان، هو سببٌ خارق للكون.

يمكننا مع ذلك الاعتراض على لامادية السبب الأول. والاعتراض كالتالي: سنقرُّ من غير صعوبة بأن سبب زمكانِنَا نحن لا يُمكن أن يوجد في زمكانِنا نحن؛ ستكون تلك حالة تسبُّب ذاتي يجب إقصاؤها. لكن القفز من هذا إلى الاستنتاج بأنه يوجد بالضرورة خارج كلِّزمكان (وأنه بالتالي غير مادي)، يتطلب خطوة كبيرة، تجاوزناها بأسرع مما ينبغي. قبل الوصول إلى مثل هذا التطرُّف، قد يبدو من الحذر أكثر وضع فرضية أنه يوجد في زمكان آخر؛ وهو ما سيسمح لنا بالاعتراف ببداية جذرية دون القطع مع المادية. كيف ننظر لهذا الاعتراض؟ فهو مليء بالمنطق السليم، لكنه يصطدم في نظرنا مع إجابتين أقوى منه:

الجواب الأول كالآتي: إذا كان سبب زمكاننا نحن مكانيًّا وزمانيًّا هو الآخر، فهذا يشبه القول بأن زماننا يشمله زمان أوسع، يحيط به، لكن من وجهة النظر المُطلَّة على «ما فوق الزمان»، ينبغي أن يوجد نوع من الاستمرارية

بين مختلف الزمكانات المتداخلة التي نفترضها، وإلا لا تعود مُمكنةً أية علاقة سببية بينها. لكن في تلك الحالة، تتعرض الوضعية إلى أدلة الكلام، المتعلقة بوجود ماضٍ لانهائي.

بتعبير آخر: إذا كان زمكاننا قد سبَّبه كونٌ آخر زماني هو الآخر، فمن الضروري على أية حال أن يكون لذلك الكون نفسه ـ أو أية سلسلة أخرى من الزمكانات المتراكبة ـ بداية؛ إذ لا يمكن أن يوجد تقهقر سببي لانهائي في الزمان. إذا أجبنا، لتفادي المشكلة، بأن السبب قد يكون مكانيًّا، لكن لا يمكن أن يكون زمانيًّا، نصطدم حينها بصعوبة أخرى: ليكون زمانيًّا يلزم أن يكون السبب ثابتًا تمامًا؛ أي: أبديًّا. لكن في تلك الحالة، وبالإضافة إلى أن الحرارة الكبيرة جدًّا للانفجار العظيم لا تتوافق مع حالة الثبات الفيزيائي الكامل، ويصير غير مفهوم عندنا أن الكون لم يوجد منذ زمان لانهائي؛ ففي تلك الحالة، يكون من المُفترض أن الشروط المادية الضرورية والكافية لظهور كوننا قد وُجدت بشكل أبدي؛ يكون من المفترض أيضًا أن يكون كوننا قد «خرج» منها منذ زمان لانهائي، لا منذ زمان لانهائي، لا منذ زمن محدود.

أما الجواب الثاني: فغير مباشر، وهو كالآتي: الدلائل اللاهوتية ليست من غير علاقة بين بعضها البعض، لكن دليل الفصل السابق، وانطلاقًا من مقدمات منطقية مختلفة جدًّا، كان يميل إلى إثبات وجود سبب أوَّل غير مادي. لم يكن يُطرح سؤال معرفة ما إذا كان الكون الذي خلقه هذا السبب محدودًا أو لانهائيًّا من جهة الزمان. لكننا نملك الآن، أسبابًا قوية للاعتقاد بأنه محدود زمانيًّا والاعتقاد بأن الانفجار العظيم هو بالفعل بداية جذرية، من المحتمل جدًّا أن السبب الأوَّل قد تصرَّف حينها؛ وبالتالي، فمن المحتمل جدًّا أن السبب الذي تصرَّف لحظة الانفجار العظيم هو السبب غير المادي المذكور في الفصل السابق.

السبب الأبدي لنتيجة زمانية حرٌّ وجوبًا

يمكننا أن نتقدم خطوة إضافية ونحاول إثبات أن هذا السبب ينبغي أن

تكون له إرادة؛ ولذلك، سنتبع الاستدلال الذي طوَّره اللاهوتيون المسلمون القروسطيون كما صاغه ويليام كريغ: وهو يتمثل في التساؤل حول الشروط الضرورية ليُنتج كائنٌ أبدي كائنًا زمانيًّا. يجب التذكير بمبدأ بسيط: إذا اجتمعت الشروط الضرورية والكافية لظهور شيء، ينبغي أن ينتج عنها الشيء مباشرة. فإذا كان سبب الكوْن وحدةً غير ذاتية، وغير حرَّة، توجد منذ الأزل، فمن اللازم أن يكون الكون ينتجُ عنه منذ الأزل. لنفترض شمسًا أبدية: حالما توجد؛ أي: «منذ الأبد» كما كان يقال سابقًا، تُوجد معها أشعة الشمس؛ إذَنْ إذا كان سبب الكون أبديًّا، ينبغي أن يكون الكوْن كذلك أيضًا، ينبغي أن يكون متعاصران بشكل تام، أحدهما ناتج عن الآخر بشكل أبدي.

وباختصار، إذا كان السبب غير ذاتي، كما يكون مجموع الشروط الميكانيكية الضرورية والكافية، فمن المفترض أن يوجد الكون منذ أن كان يوجد السبب الأول؛ أي: ألَّا يكون له بداية أبدًا، لكن الحال غير ذلك، إذ قد بدأ الكون في الوجود منذ ١٣,٧ مليار سنة. كيف نفسر إذَنْ أن يكون سبب لازماني قد أنتج نتيجة زمانية؟ يجب الافتراض بأن سبب العالَم، وإن كان يقع خارج الزمان، فقد أثبت نوعًا من العشوائية بإنتاجه لكون محدود زمانيًّا (ولا نهائي). هذه «العشوائية» هي ما يُمكن أن نطلق عليه فعلَ إرادة، مهما صعب علينا تصوُّره علينا نحن الكائنات الزمانية (يلزم ذلك بالفعل الإقرار بإرادة أبدية لخلق عالم محدود زمانيًّا). وخلاصة الاستدلال ليست قليلة الأهمية بالنسبة لتحقيقنا: إذا كان الكون قد بدأ، بالمعنى الجذري تمامًا لفعل «بدأ»، يلزم أن له سببًا، ويبدو أن هذا السبب ينبغي أن يكون روحًا قوية قوة خارقة لها نوع من الإرادة، يمكن أن نسميها «الإلٰه».

لا يخلط الاستدلال بين الأنواع

هذا العرض السريع للاستدلال لن يكفي بالطبع لإقناع القارئ الحذِر. لكننا سنقرُّ على الأقل بأننا لو تمكننا من إثبات حقيقة العبارة الثانية («للكون والزمان والمكان بداية») فسنكون مضطرين مع ذلك للاعتراف بوجود سبب

للكون، وأنه ينبغي وبكل منطقية أن يظهر هذا السبب مميزات خاصة جدًّا. نشير بالمناسبة إلى أن بإمكان العلم والفلسفة أن يتعاونا بطريقة مثمرة ودون خلط للأنواع: يقدِّم العلم فرضية إمبريقية (للكون بداية)، تقوم الفلسفة بالتفكير بمناهجها الخاصة ومبادئها (*ex nihilo nihil*)، حول استلزامات تلك الفرضية (للكون سبب). أن يكون على العلم التوقف عند بلوغه حدود مجال تطبيقه لا يستلزم بأي شكل أن يكون على العقل البشري التوقف في المكان نفسه. لا شك أن ما هو خارج الفيزياء لا يقبل الاختبار بذاته من طرف العلم، الذي يقصي قبْليًّا من مجال نظره، وبقرار منهجي منه، كلَّ ما لا يندرج تحت الكمِّية القابلة للقياس، لكن يمكن استنباطه من الخطوات العقلانية للعقل البشري، المُسلَّح بمبدأ السببية، وبذلك، لا نخلط بين العلم والفلسفة. نحن نستعمل فقط مُعطًى علميًّا كمقدمة في استدلال فلسفي. ليس العلم هو ما «يثبت وجود الإلٰه» كما يقال بشكل مبالغ فيه؛ بل الميتافيزيقا هي التي تستعمل ملاحظة ضبطها العلم كنقطة انطلاقة. يستند رجل العلم الميتافيزيقي على واقع إمبريقي، يستخلص منه خاصية صيغية للواقع الفيزيائي، ويخرج منها باستنتاج لا ينتمي للعلم؛ بل للفلسفة. لا يوجد هنا أي خطأ منهجي.

لا يخلط الاستدلال بين البداية والأصل

أما فيما يخص تهمة الخلط بين سؤال البداية وسؤال الأصل، فالواقع أنها مَصوغة بشكل سيئ. صحيح أن كل ما له أصل ليس بالضرورة له بداية، لكن هذا لا يعني أن كل ما له بداية ليس له أصل؛ بل على العكس، الواقع أن كل ما له بداية له أصل. إنكار ذلك؛ يعني: التأكيد أن الكائن يُمكن أن يظهر من لا شيء، ومن خلال لا شيء. أما وقد قلنا ذلك، فإن مفهومي البداية والأصل مختلفان بالطبع: فالقضية العلمية القائلة بأن الزمان لا يوجد ما قبل ١٣,٧ مليار سنة (بداية) ليست مطابقة للقضية الفلسفية القائلة بأن مجموع الواقع له سبب (أصل). لكن هذا لا يسمح بالقول بأنه لا علاقة تجمع بين هاتين القضيتين. علاقة الأصل التي نتحدث عنها ليست ظاهرة فيزيائية يدرسها

العلم (والسبب: يتعلق الأمر بأصل موضوع العلم نفسه)، لكن ضرورة افتراض مثل هذه العلاقة تُستنتج من ملاحظة أن الكون لم يوجد دومًا. بينما ليس بالضرورة سهلًا رؤية كيف يكون الكون الأبدي بحاجة لسبب مُحدِث (لاحظنا ذلك في الفصل السابق، فإن ملاحظة «علامات العرَضية» تتطلب مجهودات حدسية خاصة)، فمن البداهة المُعمية رؤية كيف أن الكون الذي له بداية بحاجة لسبب[1] يمكن لهذا الواقع، بهذا المعنى، أن يقع كمقدمة منطقية داخل استدلال فلسفي.

باعتبار كلِّ هذه الأمور، الملاحدة مُحقون في فزعهم من الانفجار العظيم

لنقل هذا مرة أخرى: لا تثبت نظرية الانفجار العظيم، وحدها، وجود الإله، على خلاف ما يقوله اللاهوتيون المتسرِّعون أكثر من اللازم. كل ما تثبته ـ إن صحت ـ أن الكون له بداية، لكن هذا يشكل فارقًا ضخمًا للفيلسوف الذي يتساءل عن وجود الإله، خلافًا لما يقوله الملاحدة المتفائلون أكثر من اللازم؛ إذ لو كان الكون يوجد منذ الأزل، فسيكون بإمكان الملحد أن يقول: «نعم وُجد الكون منذ الأزل، فهو السبب الأول، هو الكائن الأول، الأبدي، الذي يوجد بالضرورة: لا حاجة للإله!». وباستثناء أن ندخل في تأملات ميتافيزيقية فصلناها في الباب السابق، ليس من السهل زعزعة هذا الموقف. لكن إذا كان للكون بداية؛ أي: لو لم يوجد دومًا، فالوضعية تكون مختلفة

---

(١) وهذا ما أقرَّ به فيلسوف حذر مثل توماس الأكويني، الذي كان يعتبر أن بداية العالم لا تقبل الإثبات بالعقل؛ فقد أقرَّ بأنه إذا استطعنا أن نعرف إمبيريقيًّا أو نثبت عقلانيًّا أن الكون له بداية، فسنملك حجة أسهل على وجود الإله. انظر:

Somme contre les gentils, Ia, chap. 13, =31,

حيث يقول: «إذا كان للعالَم والحركة بداية، من الواضح أنه يجب وضع سبب يجعل الكون والحركة يبدآن: كل ما يبدأ يجب أن يأخذ أصله من الشيء الذي جعله يبدأ، إذ لا شيء يستخلص نفسه من القوة إلى الفعل أو من اللاكينونة إلى الكينونة». ما كانت الأكوينية لتُبعد بتلويحة يد نظرية الانفجار العظيم كما لو أنها لا علاقة لها بالسؤال. المهم هو التأكد من الانفجار العظيم ليس تحوُّلاً من مادة سابقة الوجود (انتقالاً مرحليًّا للكون)؛ بل بداية جذرية بالفعل.

تمامًا: لا يمكن تفادي سؤال: «لماذا يوجد الكوْن» أبدًا. لا تسمح أية حيلة بعد ذلك من الالتفاف حوله، من تفكيكه أو اختزاله، أو جعله سؤالًا مزيفًا. لا يعود ممكنًا الإجابة بأن «الكون يوجد وهذا كل شيء»، على طريقة برتراند راسل الذي كان يجد السؤال عبثيًّا؛ إذ إذا كان للكون بداية، فمن اللازم أن نعثر له على سبب. وبقدر المبالغة التي توجد في القول بأن العلم يثبت وجود الإلٰه؛ بل أنه يسمح لنا بتأمل «وجهه»، من الخطأ القول بأن هذه الاكتشافات لا تبعات لها على البحث الميتافيزيقي. نعتقد إذَنْ بأن الفزع الذي تسبب فيه اكتشاف الانفجار العظيم عند الملاحدة، كما يقال اليوم كثيرًا، ليس إلا ثمرة سوء فهم.

يبقى أنه ينبغي الإبقاء على بعض الحذر والوعي بالطبيعة الاحتمالية فقط للاستنتاج

الاستدلال الذي فصَّلناه للتو مستقيم منطقيًّا، لكنه معلَّق بحقيقة النظرية الأساسية للانفجار العظيم، وللطبيعة المقبولة لتأويلها الشائع. لا يجب أن ننسى هذا، أو أن نخفيه. هذه التبعية لنظرية علمية تفسِّر الحذر التكتيكي الذي يظهره اللمبرِّرون الدينيون عند مثل هذا الاستدلال: إذ لو تعرضت فيزياء الفضاء غدًا لثورة آلت إلى استعادة فكرة الكون الأبدي، فسينهدم الدليل؛ فالمبرِّرون محقُّون تمامًا، في نظرهم، في تفضيل الحجج المستقلة عن سؤال البداية، لكننا لسنا مبرِّرين؛ فالصياغة النهائية للاستدلال بالانفجار العظيم يبدو لنا كالآتي:

١ ـ كل ما بدأ في الوجود له سبب.

٢ ـ إذا كان للزمكان بداية في الوجود، فله سبب.

٣ ـ إذا كان للزمكان سبب، فهو كائن لازماني ولامكاني له قوة خارقة، نسمِّيه الإلٰه.

٤ ـ ومن المحتمل جدًّا، نظرًا لوضعية العلم الحالية، أن الزمكان كان له بداية في الوجود.

٥ ـ إذَنْ فمن المحتمل جدًّا، نظرًا لوضعية العلم الحالية، أن للزمكان سببًا.

٦ ـ نتيجة: نظرًا لوضعية العلم الحالية، من المحتمل جدًّا أن الإلٰه موجود.

مزيد تفصيل: النظريات البديلة للانفجار العظيم

في نظرنا، ليس السؤال الأصعب الحقيقي هو معرفة ما إذا كان الاستدلال سليمًا، فهو كذلك. الاستنباط صحيح: إذا كان للكون بداية بمعناها الجذري، فللكون سببه، وإذا كان له سبب، فمن المعقول الاعتقاد بأنه سبب غير فيزيائي، غير زماني، وقوي قوة تامة؛ وبالتالي، إذا أقررنا بالصياغة الشائعة للنظرية الأساسية للانفجار العظيم، القائلة بأن الكون قد بدأ في الوجود منذ ١٣,٧ مليار سنة، فالاستدلال يبدو لنا قويًّا. لكن هل يجب أن نقبل هذه الصياغة؟ هذه المسألة هي التي تنفلت حولها النزاعات. سنختم بأن هذا الاستدلال لا يقدِّم يقينًا مُطلقًا؛ بل فقط إمكانية قوية، باعتبار الوضعية الحالية للعلم.

بعض التفصيل بخصوص نظرية الانفجار العظيم

لنذكِّر سريعًا بعناصرها الرئيسية[١]: اعتقد الفيزيائيون لوقت طويل أن الكون أبدي، وأنه لا تاريخ له. لكن بدءًا من العشرينيات، أدرك العديد من العلماء (هابل Hubble، غامو Gamow، فريدمان والقسيس لوميتر (Lemaître)، باستقلالية عن بعضهم البعض ثم بجمع أعمالهم مع بعضها، أن الكون عرف تطورًا على مرِّ الزمان، أن هذا التطوُّر لا يزال مستمرًّا، وقادهم ذلك بالأخص إلى الاستنتاج بأن الكون في امتداد مستمر. لا يعني هذا أن

(١) انظر:

E.W. KOLB, M.S. TURNER, *The Early Universe* [1990].

و:

J. A. PEACOCK, *Cosmological Physics* [1991].

الكون يأخذ حيِّزا أكبر فأكبر من الفضاء السابق الوجود؛ بل أن الفضاء نفسه، الذي يتطور مع المادة، يكبر كما البالونة التي ننفخها. من الصعب تصوُّر الوضعية؛ لأن هذا البالون ليس في الفضاء؛ بل هو الفضاء نفسه، الذي لا يوجد في أي شيء آخر (طبقًا لما تعلِّمُنا إياه نظرية النسبية العامة: الفضاء ليس له حدود، لكنه مُنتهٍ)[١] وما الذي يعنيه ذلك؟ يعني ذلك: أنه إذا كان الكوْن في امتداد مستمر، نستطيع عن طريق الفكر الرجوع في الفيلم إلى الوراء (كلَّما رجعنا إلى الوراء في الماضي، يكون الكون أصغر وأكثر حرارة وكثافة): لكن بفعل ذلك آل الأمر بالفيزيائيين إلى وضع وجود «تفرُّد مبدئي»؛ أي: نقطة لا يمكن الرجوع إلى الوراء بعدها. لماذا؟ لا لأن معرفتنا محدودة؛ بل يبدو أن السبب راجع ببساطة إلى أنه لا يوجد شيء لمعرفته بعد تلك النقطة؛ فما ماهية تلك النقطة؟

لأخذ فكرة عنها يكفي النظر إلى الوصف الذي تمنحه لها النظرية: نحن مضطرون إلى الإقرار، بحكم معادلات النسبية العامة، بوضعية للكون يكون فيها كلُّ ما يوجد محبوسًا في نقطة، حيث تأخذ كل القيم الفيزيائية قيمةً منعدمة أو لانهائية: قطر منعدم، حجم منعدم، حرارة لانهائية، كثافة لانهائية، تقوُّس لانهائي. المشكلة أن هذه طريقة لوصف.. العدم! إذ هو وصف لا يوجد معنى فيزيائي يمكن إسناده له (الحرارة قياسٌ للحركة، لكن لا توجد حركة ممكنة في حجم منعدم. إلخ). ما تعنيه النظرية نفسها بهذا الوصف المستحيل هو أنه لا يوجد واقع فيزيائي قابل للتصوُّر عند اللحظة $t = 0$. لا يوجد الكون إلا عند لحظة t_i أكبر من $t = 0$ حيث i صغير لأبعد درجة نريدها. النقطة ٠ هي خيال رياضي لا يُمكن أن يكون له مقابل فيزيائي حقيقي. لكن هذا ليس كلَّ شيء؛ فحسب النظرية، وحيث إن الزمان نفسه مرتبط بالمكان، يجب القول بأن الزمان قد بدأ في لحظة t_i أكبر من $t = 0$، إذ عند اللحظة $t=0$ لا يوجد أي شيء، وإذَنْ فلا يوجد الزمان أيضًا. تفترض

(١) لمحاولة تصوُّر هذا، انظر الفقرة الموالية: «الكون اللازماني الخاص بهوكينغ».

النظرية إذَنْ نوعًا من «الانفجار»، الذي حدث منذ ١٣,٧ مليار سنة تقريبًا، عند اللحظة t_i أكبر من $t = 0$ (فريد هويل، أحد المعارضين لهذه النظرية، هو الذي أطلق عليها لفظ «نظرية البووم الكبير» بطريقة ساخرة)، وبالطبع ينبغي تأويل لفظ الانفجار بحذر، إذ يتعلق بانفجار خاص جدًّا بالضرورة لم يحدث في مكان محدد من الفضاء (لم يوجد في الأصل أي فضاء من أي نوع؛ إذا أصررنا على اللفظ فسنقول بأن الانفجار حدث في كل مكان).

بالطبع، يُمكن للنظريات العلمية أن تتطور، تحت ضغط اكتشافات جديدة، ويمكن أن تزداد متانة بالتدريج. وفيما يتعلق بنظرية الانفجار العظيم يُمكن القول بأن الوقائع قد دعمتها باستمرار وعناد منذ خمسين سنة، حتى صار يطلق عليها اليوم «النظرية الأساسية». من بين التأكيدات المتعددة عليها نشير بالأساس إلى اكتشاف «الخلفية الميكروية الكونية» التي هي الصدى الألكترومغناطيسي للانفجار؛ اكتشاف التخليق النووي للعناصر مثل الهيليوم، الذي يتطلب حالة كونية كثيفة وحارَّة كثافة وحرارة مُطلقتين، وملاحظة الحالة الماضية للمجرات[1] التي تثبت تطوُّرًا مطابقًا لتنبؤات النظرية. أما مقبرة الفيزياء الفضائية فمليئة بالنظريات المعارضة لنظرية الانفجار العظيم (نستطيع تعداد قرابة العشرين منها، التي ظهرت على غلاف مجلة *Science & Vie*، تحت عنوان: «نهاية الانفجار العظيم»[2]). انهدمت كلها على جدار التفرُّد المبدئي الذي كانت تسعى لاجتنابه. ومن غير أن نعدِّدها جميعًا، سنحاول مع ذلك إعطاء نبذة عن هذه الوفرة النظرية التي تستدعي علوم دراسة الكون العتيقة الكبرى.

---

(١) في الكون، وحيث إن سرعة الضوء منتهية، يكفي النظر بعيدًا لرؤية الماضي.

(٢) للاطلاع على ترتيب لمختلف نماذج الكون التي تطورت خلال خمسين سنة خلَت، انظر: مقال روديغر فاس:

Rudiger VAAS, *Time Before Time. Classifications of universes in contemporary cosmology, and how to avoid the antinomy of the beginning and eternity of the world* [2004].

يعدِّد المؤلف ثمانية وعشرون نموذجًا. انظر:

http://arxiv.org/ftp/physics/papers/0408/0408111.pdf

مقبرة النظريات: العودة الأبدية للعودة الأبدية... وبعض النظريات الأخرى

بمقابل النظرية الأساسية، يمكن تمييز نوعين من النظريات. من جهة، تلك التي تقول بفكرة أبدية العالم؛ أي: فكرة الماضي اللانهائي. ومن جهة أخرى، تلك التي تسعى، وقد قبِلت بالطبيعة المنتهية للماضي، إلى إثبات أن هذا لا يستلزم أن يكون للعالَم بداية (فكرة مخالفة للحدس الأول بالطبع، لكنها تشبه كثيرًا ما كنا نقوله منذ قليل عن الفضاء؛ فلا يمكن أن نقصيها لمجرَّد طابعها ضد ـ الحدسي).

تشبه النظريات من النوع الأول في صورتها العامة، علومَ دراسة الكون العتيقة: لدينا من جهة نظرية «الحالة الثابتة» التي دافع عنها هيرمان بوندي وتوماس غولد وفريد هويل، بدءًا من نهاية الأربعينيات والتي تشبه الكوزمولوجيا عند ديمقريطس وإبيقور. هذه النظرية لا تنفي تمدُّد المجرَّات، لكنها ترفض فكرة النقطة الأصل ذات الحرارة والكثافة المُطلقتين، التي تولَّد عنها الزمكان. فهي تعتبر أن الكون يوجد منذ زمن لانهائي، وأنه لم يعرف أبدًا تغييرًا في الكثافة (ولأجل ذلك تجد نفسها مُضطرة لافتراض أن المادة «أنتجت نفسها ذاتيًّا» كلَّما امتدَّ الكون أكثر). لم تصمد هذه الملاحظات المتعددة التي دعمت نظرية الانفجار العظيم: وهي بالأخص لا تتوافق مع العمر الصغير للنجوم والمجرَّات (لو كانت الحالة الثابتة صحيحة، فمن المفترض أن نلاحظ نجومًا أكبر عمرًا بكثير مما هي عليه)، ولا مع وجود الإشعاع الكوني المستحاثي، الذي لا تستطيع تفسيره بطريقة مقنعة. نضيف أنه لو كانت النظرية صحيحة، فالمُفترض أن يكون الليل برَّاقًا لا أسود. طوَّر بوربيدج Burbidge وهويل ونارليكار نسخًا معدلة عن النظرية، تحت اسم «الحالة شبه الثابتة»، لكنها تصطدم دائمًا مع اعتراضات يصعب تجاوزها، وبالأخص وجود خلفية كونية ميكروية[(١)]

---

(١) يمكن لهواة الكوزمولوجيا الاطلاع على ملخص لها هنا: http://www.astro.ucla.edu/~wright/stdystat.htm
Edward L. WRIGHT, "Errors in the Steady State and Quasi-SS Models" [2010].

أمام الصعوبات التي واجهتها نظرية الكون الثابت، قدَّر البعض سريعًا أن تفضيل نموذج آخر للكون الأبدي واعدٌ أكثر من الأول: ذلك هو نموذج الكون الدوْري. وهو يستدعي كوزمولوجيا الرواقيين أو الهندوسيين. فهو يصوِّر تاريخ الكون كتتابع لانهائي من مراحل التمدد والتقلُّص، من الانفجار العظيم *Big Bang* والانهيار العظيم *Big Crunch*، يديره قانون العودة الأبدية (*palingenesis*) وتعيد النارُ الكونية (*ekpyrosis*) توليده على فترات منتظمة. في نموذج كهذا، يمكن وصف الانفجار العظيم كمجرد انتقال مرحلي للكون، وهو ما يُبعد بالطبع مشكلة البداية الجذرية. لكن هذا النموذج تم دحضه أيضًا حين اكتشفنا أن سرعة تمدُّد الكون متزايدة، وليست متناقصة، وأن كثافة المادة غير كافية حتى تُوقف الثقالةُ حركةَ التمدُّد. إذا كان يستحيل لكوننا أن يتقلص، فإن تقلصه في الماضي احتمالُه قليل. وإضافة إلى ذلك، فإن قوانين الديناميكا الحرارية تستلزم ـ بافتراض كونٍ دوري ـ أن يزداد القطر القصوي للكون من دورة إلى دورة، وهو ما يفترض عددًا منتهيًا من الارتدادات (*crunch/bang*) في الماضي. لا يُمكن إذن أن يوجد عدد لانهائي من الارتدادات؛ وبذلك لم تُستَبعد البداية الجذرية؛ بل تم دفعها ببضع خطوات فقط[١]

وأخيرًا، وضعت «مبرهنات التفرُّد» التي أثبتها هوكينغ وبينروز Penrose أن أي كون، وإن كان غير متجانس، يلزم أن يشمل تفرُّدًا مبدئيًّا[٢] هنا، سأحتج بحجة السلطة[٣]؛ إذ إنني بعيد عن فهم هذه المبرهنات. لكنها على كل حال قد أعادت هذا النوع من النماذج إلى محلات بيع الذكريات في

(١) Alan GUTH et Marc SHER, "The Impossibility of a Bouncing Universe", *Nature*, 302[1983], p. 505-507; Sidney BLUDMAN, "Thermodynamics and the End of a Closed Universe", *Nature*, 308[1984], p. 319-322.

(٢) Stephen HAWKING, Roger PENROSE, "Singularities og Gravitational Collapse and Cosmology", *Proceedings of the Royal Society of London* [1970], p. 529-548.

(٣) شروط حجة سلطة جيدة هي كالتالي:
(Trudy GOVIER, *A Practical Study of Argument* [2004]).

١ ـ المختص موثوق وذو مصداقية في السياق.
٢ ـ الأطروحة المُسنَدة تقع في مجال اختصاص المختص.
٣ ـ مجال اختصاص المختص مجالُ معرفة حقيقي.
٤ ـ يتفق المختصون في المجال على الأطروحة المعنية.

مُجتمع الكوزمولوجيين. يُمكن أن نقول بأن أفكار الكون الدوْري والانهيار العظيم، التي كثيرًا ما نراها تجري على ألسنة الناس في المحادثات، ما هي إلا بطات لا رأس لها. وحيث إن هاتين النظريتين الكبيرتين قد اختفتا، فقد تركت موضعها لنماذج تفترض وجود أكوان متعددة، والتي تذكرنا بكوزمولوجيا جيوردانو برونو. هذه النماذج («نظريات الأوتار الفائقة» و«نظرية التضخم الفوضوي») تجعل الطابع الأصلي للانفجار العظيم نسبيًا بتخيُّل أن كوننا بدأ في كون أوسع وله أبعاد أخرى، وحيث يبدأ عدد من الأكوان في الوجود هنا وهناك. وحسبما تشير إليه التطورات الأخيرة للبحث الكوزمولوجي، يظهر أن هذه النظريات الجديدة لا تُبعد نظرية ضرورة التفرُّد المبدئي.

وبالفعل، تقول المُبرهنات التي أثبتها بورد وغوث وفيلنكين[١] بأن كل نماذج الكون المتمدد، بما في ذلك النماذج التي تتنبأ بوجود أكوان متعددة، تستدعي وجود تفرُّد مبدئي[٢] بل أفضل من ذلك: حسب المؤلفين، فإن هذه المبرهنات مستقلة عن الوصف الذي قد تمنحه نظرية ثقالة كوانتية مستقبلية

(١) بإنتاج مبرهنات لا تفترض مسبقًا أي شرط طاقي، فقد عمَّم هؤلاء المؤلفون استنتاج هوكينغ وبينروز على كلِّ نماذج الكون التي في طور الامتداد، بما فيها النماذج المتضخمة. كل نماذج الكون هذه هي *geodesically past incomplete*؛ أي: أن لها بداية. يُمكن لهواة هذا الموضوع مطالعة التالي:

BORDE, GUTH, VILENKIN, "Inflationary spacetimes are incomplete in past directions" [2003], *Phys. Rev. Lett.*, n⁰ 90, http://arxiv.org/PS_cache/gr-qc/pdf/0110/0110012v2.pdf

وأيضًا ما هو أحدث من ذلك:

Alan GUTH, "Eternal Inflation and Its Implication" [2007]: http://arxiv.org/PS_cache/hep-th/pdf/0702/0702178v1.pdf

و:

Audrey MITHANI & Alexander VILENKIN, "Did the Universe Have a Beginning?" [2012]: http://arxiv.org/abs/1204.4658

هؤلاء الكوزمولوجيون المختلفون، الرائدون في الكوزمولوجيا التضخمية، يستنتجون ضرورة وجود ماضٍ مُنته في إطار الفيزياء الموجودة وكل النماذج التي أنتجتها، لكنهم كثيرًا ما يعيدون التأكيد، في ختام مقالاتهم، على الإمكانية، المفاهيمية على الأقل، لماضٍ لانهائي لو أننا كنا نملك «فيزياء مختلفة تمامًا»، هذه الإمكانية، المفاهيمية المحضة، هي التي تجيب عنها الحجة الكلامية التي درسناها في باب سابق.

(٢) تنطبق المبرهنة بالأخص على النموذج «الملتهب ekyprotique» الخاص بستينهاردت Steindhardt وتورك Turok، وهو النسخة الوترية الأكثر رواجًا للنموذج الدوري.

لـ«عصر بلانك»، الذي غالبًا ما يُقدَّم على أنه يسمح باستبعاد وجود بداية. فيلنكين واضح بخصوص هذه النقطة بالذات:

> المُميَّز في هذه المبرهنات مداها العامُّ جدًّا. لم نفترض مسبقًا أي شيء حول المحتوى المادي للكون، لم نفترض حتى أن الثقالة قد وصفتها جيدًا معادلات إينشتاين. وبالتالي، إذا تطلَّبت ثقالة إينشتاين بعض التغييرات، فستستمر نتائجنا في فرض نفسها، الشيء الوحيد الذي قبلنا به أنَّ معدَّل امتداد الكون لا يمرُّ أبدًا تحت قيمة معينة غير منعدمة، كيفما كانت صغيرة. هذا الافتراض سيكون مُستوفى في فراغ كاذب (*false vacuum*) متضخم. يمكن أن نستنتج من ذلك أن تضخمًا أبديًا لا بداية له مستحيل.. نقول بأن الدليل هو ما يُقنع الرجال العقلاء، وأن الحجة ما نحتاجه لإقناع من ليس من العقلاء حتى. مع الحجة التي أثبتناها الآن، لا يسع الكوزمولوجيون بعد الآن أن يختبئوا خلف إمكانية كونٍ ذي ماضٍ لانهائي. لم يعد هناك مهرب: يجب أن يواجهوا مشكلة البداية الكونية[(١)]

وإذ ذاك، لا يبقى للطِبيعانية إلا حلٌّ واحد: التأكيد أن الكون الزماني كان له بداية بالفعل، ولكن هذا لا يستلزم أن له سببًا. وحيث إن هذه الفكرة يصعب قبولها، فقد حاول بعض الفيزيائيين، من بينهم فيلنكين، أن يتصوَّروا ظهور كون زماني (وبالتالي له بداية) انطلاقًا من حالة فيزيائية لازمانية؛ أي: تفتقر هي نفسها للمدة وتوجد أبديًا (نوع من البديل الفيزيائي للإله). فما يجب أن ندقِّق فيه هو مسعى هذا النوع الأخير من النماذج.

الزمان المتخيَّل الخاص بستيفن هوكينغ

الأسرة الأخيرة من النماذج هي الأكثر إرباكًا وإخافة؛ فهي لا تعيد النظر

---

(١) انظر:
Alexander VILENKIN, *Many Worlds in One: The Search for Other Universes* [2006], Hill and Wang, p. 175 et 176.

في محدودية الماضي؛ بل تسعى لإثبات أن هذه المحدودية لا تستلزم وجود بداية، وتستند في ذلك إلى المميزات الخاصة للزمان والمكان فيما فوق «جدار بلانك»؛ أي: حين كان الكون يوجد في حالة تركيز وكثافة ضخمين. نعلم بالفعل أن النموذج الأساسي المبني على نظرية النسبية العامة لا يصلح لوصف ما يحدث على المستوى الصغير جدًّا للحظة الأولى للكون؛ فهي تصلح للرجوع في فيلم التمدد. لكن ليس وصولًا تمامًا إلى طرفه. حين تصير المادة مُركَّزة بشكل كبير وتصير تتسع في مليار المليار جزء من رأس الإبرة (١٠^-٣٥م)، فإن النظرية التي تصف الجاذبية لا يبقى لها قيمة. نحن لا نعلم كيف تتصرف الجاذبية عند هذا المستوى، حيث تمتزج مع ثلاث قوى أخرى أساسية للكون، تصفها الميكانيكا الكوانتية؛ وبالتالي، فإن حمل النسبية العامة إلى اللحظة $t = 0$ سيكون تقديرًا استقرائيًّا متعسفًا، تمديدًا للمنحنى إن صح التعبير.

وبوضوح أكبر، فإن النظرية الأساسية يفترض أنها صحيحة من الآن إلى الجزء ١٠^-٤٢ من الثانية بدءًا من اللحظة صفر؛ لكن فوق ذلك الجزء ١٠^-٤٢ من الثانية (وهو ما يطلق عليه جدار بلانك)، لا يبقى للنظرية كبير قيمة. وإذ ذاك، يكون وجود اللحظة الصفر هو المُشكَّك فيه، أو على الأقل حسب الفهم المعتاد الذي نفهمها به؛ إذ خلف جدار بلانك، لا أحد يعرف ما يحدث. لتكوين فكرة عن الأمر، يجب التسلُّح بنظرية جديدة، لم تكتمل بعد، تسمى نظرية «الجاذبية الكمِّيَّة» التي تجمع بين فيزياء الكبير جدًّا والصغير جدًّا. لكن ماذا تقول هذه النظرية؟ لا تقول أي شيء نهائي حتى الآن، لكنها حاولت اختراق الرأي العام، في كتابات ستيفن هوكينغ[1] يقترح هوكينغ حلًّا خلاقًا جدًّا: للكون ماضٍ محدود، لكنه لم يبدأ قط. هذا قد يسمح بتحطيم الدليل المبني على البداية، مع الحفاظ على فكرة أن زمانًا ليس نهائيًّا في

---

(١) S. HAWKING, *Une brève histoire du temps* [1988].

الماضي[1] كيف نجمع هاتين العبارتين المتناقضة في الظاهر؟ حسب هوكينغ، ما يحدث في عصر بلانك يفرض علينا اعتبار أن الزمان يصير فيها مشابهًا لبعد رابع للمكان. وحينئذ تختفي مشكلة البداية. انظر ما كتبه هوكينغ:

> في النظرية الكلاسيكية للجاذبية، المبنية على الزمكان الحقيقي، ليس للكون إلا طريقتان في التصرُّف: إما أنه يوجد بالفعل منذ زمان لانهائي، وإما أن له بداية مع تفرُّد عند لحظة معينة من الماضي. وعلى العكس، في النظرية الكمِّية للجاذبية، توجد إمكانية ثالثة؛ لأننا نستعمل زمكانات أوقليدية، حيث اتجاه الزمان من نفس نوع اتجاهات المكان، فمن الممكن للزمكان أن يكون محدودًا من جهة التمدد، ومع ذلك ألَّا يكون له أي تفرُّد يشكِّل حدًّا أو طرفًا. سيكون الزمكان مثل سطح الأرض، منتهيًا من حيث التمدد، لكنه من غير حدود ولا أطراف[2]

هنا، يجب وضع العديد من الملاحظات، الملاحظة الأولى: أن فكرة إمكانية أن يكون الشيء محدودًا دون أن يكون له أطراف فكرة مفهومة حين يتعلق الأمر بالمكان. نعرف تجربة التفكير المسلية هذه: إذا كان الكائن نُقطيًّا، «السيد نقطة»، يتحرَّك على خط دائري، فسينطبع لديه انطباع بمكان لانهائي ذي بعد واحد، بينما نحن، المشاهدين الذين نتفرج عليه، نرى جيدًا أنه يوجد في فضاء محدود ذي بُعدَيْن. ونفس الأمر بالنسبة لـ«السيد مستوى»، الذي يتحرك على سطح كرة: سيشعر بمكان لانهائي ذي بُعدَيْن بينما هو مكان محدود ذو ثلاثة أبعاد. يمكن أن نعتقد أن الأمر هو نفسه بالنسبة لنا

---

(١) نعيد التأكيد بالفعل على أن ستيفن هوكينغ لا يعيد النظر في محدودية الزمان أبدًا؛ فالمعطيات التي تستعملها نظرية النسبية العامة هي تقريبًا مثل عداد سيارة: إذا أشار العداد إلى ١٥٠,٠٠٠ كيلومتر، يمكن أن نستنتج أنها تسير بالضرورة منذ وقت محدود؛ وإذا كانت لدينا فكرة عن سرعتها المتوسطة، نستطيع استكمال تاريخ تقريبي لبداية السباق. كوننا نجهل ما حدث في اللحظات الأولى من السباق لا يغيِّر شيئًا من هذا الواقع. لكن بينما من الممكن جدًّا أن السيارة وُجدت قبل أن تبدأ بالمسير، فإن من الصعب تصوُّر كيف أن الكون وُجد قبل أن يتطوَّر؛ أي: قبل أن يكون زمانيًّا. تفترض فرضية هوكينغ حالة لازمانية للعالم الفيزيائي.

(٢) *Une brève histoire du temps* [1988], p.176.

(«السيدات والسادة أحجام») الذين نشعر بمكان لانهائي ذي ثلاثة أبعاد بينما نتحرك في الغالب في حجم مقوَّس مُنطوٍ على نفسه.

وباختصار، كل كائن ذي بعد n يتطور في فضاء مُنتهٍ ذي بعد $n+1$ سيشعر بأنه يتحرك في فضاء لانهائي ذي n بُعد. هذه الظاهرة هي التي يشير إليها هوكينغ ليعطي فكرة عن كونه «المحدود الذي لا أطرافله». المشكلة أنه يُطبِّق هذه الفكرة على الزمان، وأن هذا يبدو مستحيلًا تمامًا. إذا كان يصعب تخيُّل فضاء محدود لا أطراف له (أي: بالنسبة لنا، حين يتعلق الأمر بثلاثة أبعاد)، فليس تصوُّره مستحيلًا؛ وتثبته تجارب الفكر التي ذكرناها للتو. في المقابل، فإن فكرة الزمان المحدود الذي لا بداية له ليست غير قابلة للتخيل فقط؛ بل لا تقبل التصوُّر أيضًا؛ إذ إن كل المحاولات التي قد نقوم بها لبلوغ ذلك تؤول إلى هدم مفهوم الزمان نفسه، لنَرَ ذلك: الفضاء المنتهي الذي لا طرف له، فضاءٌ يُمكن الانتقال فيه دون الوصول إلى أي حدٍّ، لكن تمدُّده الكلي مُنتهٍ. ما الذي قد يكونه زمان مُنتهٍ لا بداية له؟ لا يقول هوكينغ عن ذلك شيئًا، لكن نستطيع أن نحاول التفكير في الأمر.

في البدء، نجد الفكرة الزينونية: الزمان منتهٍ، لكن ليس له بداية؛ إذ إن كلَّ فترة زمنية محدودة، والفترة الزمنية الأولى بالأخص، تشمل عدد لانهائيًّا من اللحظات التي ينبغي اجتيازها، وهو ما يدفع البداية إلى اللانهائية. وحتى يستقيم، يفترض هذا الحل أن الزمان نفسه «يأخذ وقتًا» في اجتياز العدد اللانهائي بإمكان لأجزائه هو القابلة للتقسيم؛ لكن هذا غير معقول تمامًا؛ إذ إن الزمن لا سرعة له. أما الحل الآخر لمنح معنًى لفكرة الزمان الذي لا يتوقف عن المرور لكنه يجتاز مع ذلك فترة مُحدَّدة، فتخيُّل زمنٍ دوْري. لكن هذا الحل غير معقول بنفس القدر: فالزمن الدوري يستلزم أن يكون كل حدث سابقًا ولاحقًا لنفسه في الوقت ذاته، وهو ما يتناقض مع مفهوم الزمان نفسه. فهذا يحوِّله ببساطة إلى فضاء (حيث من الممكن فعلًا المرور مرَّتين من نفس النقطة، بينما يستحيل المرور مرتين بنفس اللحظة الزمنية). إذا أبعدنا العلاقة سابقًا/لاحقًا، فنحن نُبعد الزمان ونستبدله بعلاقة التوسُّط.

سيقول البعض هنا: «نعم! هذا بالذات ما يقترحه هوكينغ: التعامل مع الزمان كما المكان». يلزم الإجابة بأنه لا يكفي أن نُعامل الزمان كما نعامل المكان في المعادلات حتى يتحول الزمان إلى مكان في الواقع. لكن هوكينغ ليس واضحًا حول هذه النقطة: يبدأ بتقديم مُعاملة الزمان على طريقة البُعد المكاني، كـ«شيء» رياضي، «حيلة» منهجية محضة، جعلها حساب مسارات الجُسيمات ضرورية في عهد بلانك:

> لضرورة الحساب، سيكون علينا حساب الزمان بالاستعانة بالأعداد التخيُّلية بدل الأعداد الحقيقية [. . .]. يُمكن تصوُّر استعمالنا للزمان التخيُّلي وللزمكان الأقليدي [حيث الزمان هو بُعد مكاني] كمجرَّد آلية رياضية (حيلة) لحساب أجوبة متعلقة بالزمكان الحقيقي [حيث الزمان زمان بالفعل][1]

لكن فجأة يبدأ هوكينغ في استنباط تبعات على الواقع نفسه من نموذج بشكل غير مفهوم:

> فتحت النظرية الكوانتية للجاذبية طريقًا، حيث الزمكان لا حدود له: لا تفرُّدات تصير عندها قوانين الفيزياء باطلة، لا حدود للزمكان حيث يُستدعى الإله أو قوانين جديدة. [. .] ما دام للكون بداية، يُمكن أن نفترض أنه كان له خالق، لكن لو لم يكن للكون حدود ولا أطراف: فيلزم أن يكون ببساطة: أي مكان يبقى إذن لخالق[2]

يستحيل عند قراءة هوكينغ أن نفهم إن كان يقوم بافتراض أو أنه يعتقد بالإسقاط الواقعي لنموذجه الرياضي. تارة يتخذ موقفًا أداتيًّا محضًا[3]، حيث لا تملك المفاهيم أي إسقاط واقعي، وتارة يتخذ موقفًا ميتافيزيقيًّا قويًّا، كما في هذه الفقرة الأخيرة. وحيث إننا لا نملك القدرات العلمية الكافية للبتِّ في

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٨١: «لا هدف من التساؤل أيهما الحقيقي، الزمان «الحقيقي» أم «المُتخيَّل»؟ فهو مجرد اصطلاح وصفي».

هذا السؤال، فينبغي أن نكتفي باعتبار المنطق السليم بناء على معنى الكلمات[1] نخرج من هذا النظر بأن فكرة الزمان ـ المنتهي ـ الذي ـ لا ـ بداية ـ له لا معنى له.

إما أن الأمر يتعلق بزمان حقيقي وله بداية، أو أنه ليس له بداية ولم يعد زمانًا. الحل الوحيد العقلاني، على مستوى الاتساق المفاهيمي (الشيء الوحيد الذي يمكن الحكم عليه هنا)، لإعطاء منح واقعي لمفهوم «الزمان المُتخيَّل» هو التخلِّي عن مفهوم الزمان. ويلزم حينها اختيار فكرة الكون اللازماني. إذا كان لنا أن نعيد صياغة نظرية هوكينغ، فسيكون هو القول بأننا بعد جدار بلانك، نسقط في كون لازماني، لكن الدفاع عن هذه الفرضية صعب؛ أولًا لأن الواقع الفيزيائي اللازماني ينبغي أن يكون ثابتًا تمامًا، لا تغيير فيه، وبالتالي باردًا تمامًا. المشكلة أن الحالة الفيزيائية الأصلية للكون، وإن كان كمِّيًا، أنه ليس باردًا على الإطلاق[2] بل هي على العكس ذات حرارة مُطلقة، لكن هناك ما هو أسوأ: مثل هذه الحالة الفيزيائية، إن كانت لازمانية، فلا يمكن أن توجد في علاقة زمانية مع الكون الزماني، فلا يُمكن إذَنْ أن يُوجد «ما قبل» الانفجار العظيم، لكن ينبغي أن يوجد بالتوازي معه إلى الأبد.

هذا يفترض إذَنْ أن هذا الكون اللازماني الأصلي يستمر في الوجود اليوم في تلك الحالة اللازمانية، وهو ما يتعارض مع أنه يُفترض به أنه هو نفسه «تحوَّل» إلى كوننا. بالإضافة إلى ذلك، وحيث إن هذه الحالة اللازمانية لم تبدأ أبدًا، فقد كان من اللازم أن ينشأ عنه هذا الكون منذ وقت لانهائي

---

(١) للمزيد، انظر:

W.L. CRAIG, "What place, then, for a creator?: Hawking on God and Creation", *British Journal for the Philosophy of Science,* n⁰ 41 [1990].

و:

Quentin SMITH, "Stephen Hawking's Cosmology and Theism", *Analysis,* vol. 54, n⁰ 4[1994], p. 236-243.

(٢) انظر:

Steven WEINBERG, *The First Three Minutes* [1988], p. 146.

(انعكاس زماني للازمانية)، والحال ليس كذلك كما هو واضح، إذ إن كوننا له ماضٍ مُنتهٍ. لا شك أننا نستطيع تصوُّر بدل التفرُّد = ٠ الخاصة بالنظرية الأساسية، واقعًا ثابتًا بسيطًا لازمانيًّا، منتجًا للكون، وله جوهر حقيقي. ولكن حيث إنه لا يمكن أن يكون واقعًا فيزيائيًّا، فنحن ببساطة نصف واقعًا غير فيزيائي، غير زماني، غير مادي، وقويًّا مُطلقًا، وله إرادة حرَّة، وسنسميه «الإله».

«*Bonus Track*»: سادي كارنو *Sadi Carno* يطير للإنقاذ

يوجد دليل آخر مستخلص من العلوم الفيزيائية ضد أبدية الكون، هذا الدليل مبني على المبدأ الثاني للديناميكا الحرارية، المُسمى «مبدأ كارنو»، هذا المبدأ معروف جدًّا: في نسق مُغلَق، تميل الطاقة إلى التوازن؛ فهي تتحفظ ـ مبدأ أول للديناميكا الحرارية ـ لكنَّ تبدُّدَها لا انعكاسي؛ أي: أن كمية الطاقة القابلة للاستعمال تنخفض بشكل حتمي. وهو ما نريد قوله حين نتحدث عن القصور الحراري للنسق. ما علاقة هذا بقضيتنا هذه؟ يُمكن اعتبار الكون نسقًا ليس له احتكاك مع الخارج، بسبب بسيط، هو أنه لا يُوجد خارج الكون شيء بحكم تعريفه؛ وبالتالي، وكلَّما مرَّ الزمان، ازداد القصور الحراري للكون؛ أي: أن الكون يجب بشكل ملموس أن يزداد برودة إلى أن يصير نوعًا من المنطقة الكئيبة التي لا حركة فيها. وإذَنْ لو كان الكون يوجد منذ زمن لانهائي، فمِن المُفترض أن نوجد مسبقًا في حالة القصور الحراري القصوى تلك. ومنذ وقت طويل (منذ وقت لانهائي، لنكون دقيقين)! ولكن من الواضح أن الحال ليست كذلك، الكون لا يزال حارًّا وفاعلًا، الشمس ليست قزمًا أبيض؛ وبالتالي، لا يوجد الكون من زمن لانهائي؛ بل منذ زمن منتهٍ، قصير بما يكفي لئلَّا نكون في الحالة النهائية بعد؛ بناءً على ذلك، من الواضح أن الكون كان له بداية، وأن سببًا خارجيًّا أنتجه، في حالة القصور الحراري الضعيفة تمامًا التي تسمح نظرية الانفجار العظيم باستنباطها. أوَّل ما تـمَّت صياغته في القرن التاسع عشر، ناقش هذا الدليل الفيزيائيُ الألماني لدوفيغ

بولتزمان، الذي حاول أن يتخيل أن كوننا هو تقلُّب صغير داخل كون أبدي أوسع يوجد مسبقًافي حالة توازن، نوع من قِربة الماء المغليِّ في حمام دافئ مُسبقًا.

أثبت روجيه بينروز Roger Penrose اللاحتمالية الضخمة لهذا السيناريو: فحسب روجير، احتمال أن يكون تقلُّب عشوائي داخل كون أوسع قد أنتج كونًا صغيرًا ذا مستوى القصور الحراري الضعيف الذي لوحظ عند لحظة الانفجار العظيم هو. الأكثر احتمالًا ـ والذي يقترب من اليقين المُطلق ـ هو بالتالي أن حالة القصور الحراري الضعيف جدًّا لكوننا عند لحظة الانفجار العظيم لم يكن نتيجة تقلُّب ما؛ بل حالة مبدئية، الحالة الأصلية لكون وحيد، كوننا. نحيل القارئ المهتم بهذه النقطة إلى أعمال بينروز كسلطة احتكام، دون أن أكون قادرًا على الحكم عليها بشكل معمق[١]

استنتاج

لنخرج بخلاصة: الدليل المبني على وجود بداية الكون يبدو لنا متينًا تمامًا. تبقى نقطتان بالطبع قابلتان للنقاش:

أولًا: استحالة اجتياز تعدُّد لانهائي حقيقةً (هذا هو عصب الحجة الكلامية).

وثانيًا: وجود تفرُّد أصلي وتأويله بالحس المشترك أيضًا.

إذا اعترضنا على النقطتين، ينهار الاستدلال كليًّا؛ وينبغي الاكتفاء باستدلال الفصل السابق، الذي لم يكن يبني ضرورة سبب فوق فيزيائي على ملاحظة بداية. إذا قبلنا إحدى النقطتين، فالاستنتاج يتبعه: كان للزمان والكون بداية؛ وبما أن كل ما له بداية له سبب، فالكون له سبب. وحيث إن هذا السبب ما كان ليوجد داخل العالم الفيزيائي الذي أنتجه إلا بالسقوط في العبث، فالسبب غير فيزيائي. وحيث إن المُجرَّدات ليس لها قوة سببية،

---

(١) Roger PENROSE, "Time Asymmetry and Quantum Gravity", *Quantum Gravity*, II [1981].

فالسبب ليس شيئًا مُجرَّدًا؛ بل روح غير مُجسَّدة. وعلاوة على ذلك، أحدثت هذه الروح الكوْن الفيزيائي من غير مادة سابقة الوجود؛ يتعلق الأمر إذَنْ بحالة فاعلية محضة من غير مادة، تُسمى «خلق من العدم».

وأخيرًا، وحيث إن للكون مُدَّة مُنتهية، يُمكن أن نستنتج من ذلك أن الروح المُحدِثة له لها إرادة من خلالها اختارت مُدة الكوْن، نسمي هذه الروح «الإله».

مُلحق
تأمل في البابابيوس الثاني عشر والانفجار العظيم

الرفض الإيديولوجي للإنفجار العظيم

نأمل أننا أقنعنا القارئ بأن نظرية الانفجار العظيم ليست من غير تبعة على المستوى الميتافيزيقي؛ بل إن الفيزيائيين المناهضين للاهوتية لم يتوهّموا فيها؛ فقد قاوموا مباشرة نظرية الانفجار العظيم، وأحيانا بحدَّة وشراسة، لا لأسباب علمية أوّلًا؛ بل من جهة رفضهم أن يروا نظرية فيزيائية تصبُّ الماء في طاحونة اللاهوتية الهوائية. كتب إينشتاين مثلًا إلى لوميتر أنه لا يستطيع قبول فرضيته، إذ إنها «تذكِّر بالخلق من العدم أكثر مما ينبغي»؛ وبذلك لم يقدم سببًا علميًّا لرفض النظرية؛ بل أظهر حدسًا صحيحًا جدًّا لتبعاتها. ذلك هو البرهان بالخوف (*argumentum ad metum*): «لا يمكن أن يكون هذا صحيحًا، سيكون لذلك تبعات مريعة على إنسانويتنا المُلحدة!». أما آرثر إدينغتون، ورغم أنه لم يكن ملحدًا، فقد كان يصرخ: «فلسفيًّا، فكرة بداية النظام الحالي للطبيعة فكرة مقزِّزة [. .] أودُّ حقًّا أن أعثر على ثغرة جديَّة فيها[1]». صحيح أن بعض اللاهوتيين قد يكونون اعتنقوا نظرية الانفجار العظيم بالطريقة نفسها بتطوير مُغالطة تماثلية (*argumentum ad commoditatem*): «النظرية صحيحة

(١) A. S. EDDINGTON, "The End of the World: From the Standpoint of Mathematical Physics", *Nature*, n⁰ 127 [1931], p. 450.

بالضرورة؛ لأنها موافقة لتعاليم الكنيسة». لكن المسألة أن: التجربة قد بتَّت في الأمر. الفرضية النظرية للانفجار العظيم متينة جدًّا؛ وبالتالي لم تعد كفَّتا الفريقين متعادلتين في الميزان؛ وبالتالي غيَّر الملاحدة تكتيكهم. فحيث إن الانفجار العظيم متين جدًّا علميًّا، فلم يعد من الخطة إنكاره صراحةً، والحل الوحيد أن نجعله مُسالِمًا، مُحايدًا.

الحلُّ اليسوعي: القبول بالانفجار العظيم، مع رفض تبعاته

وبذلك نجد أن الأطروحة الأكثر انتشارًا اليوم في الأوساط العلمية هي أن الذين يرفضون نظرية الانفجار العظيم خشية تبعاتها يقعون في الخطأ نفسه الذي يقع فيه الذين يفرحون بها؛ أي: اعتقاد أن النظرية لها تبعة على سؤال الخلق. كل عمل الفلاسفة والمفكِّرين الآخرين الذين لهم مداخلات في المجلات والبرامج التلفزية ليس له إلا هدف واحد: استئصال فكرة أن بداية الكون لها تبعات من الناحية الميتافيزقية، وبأي ثمن كان، وهم مستعدون في سبيل ذلك لإشعال النار من أي خشب كان، بالقول بمجموعة من الأفكار العبثية المتناقضة فيما بينها: «الماضي منتهٍ، لكن ليس له بداية»؛ «الكون ثمرة تقلُّب كمِّي؛ أي: أنه خرج من العدم»؛ «الكون له بداية، لكن الماضي لانهائي»؛ «الكون خلق نفسه»؛ وكملجأ أخير: «ما يقوله العلم ليس له على أي حال معنًى يمكن ترجمته في اللغة اليومية، وبتعبير آخر نحن لا نعلم ما تتحدث عنه الفيزياء بالضبط».

وباختصار، الشجعان الذين يقولون في قرارة أنفسهم بأنه إذا كان الكون لم يوجد منذ الأزل فهذا يعني بالضرورة أنه له سبب، مدعُوُّون للتحرُّر من هذه المشكلة، واعتناق السلام الروحي بتبنِّي عقيدة «الحقيقة المزدوجة»: العلم والفلسفة مملكتان لا تواصل بينهما. فنحن نطلب منهم ما كان يسمِّيه اليسوعيون «أضحية الفكر». لكننا رأينا أن المساواة هذه ليست شرعية؛ بل إن الذين يعتقدون أنه لا أهمية لهذا هم المخطئون. المساواة بين متنازعين، وحيث إنها على صورة حكم سليمان في المرأتين، تقدِّم بالطبع العديد من

المميزات: فهو يتمتع أولًا بالحظوة المُرتبطة بمواقف الفوقية الفكرية («انظروا كيف يتنازع هؤلاء الحمقى حول مشكلة لا قيمة لها»)؛ ويسمح ثانيًا للفلاسفة الملاحدة كما الفلاسفة اللاهوتيين بألَّا يضعوا أيديهم في الشحم، وبالحفاظ على قناعاتهم دون أن يخرج أحد منهم من صالونه المتعالي. ونحن نظن على العكس أنه إذا كانت النظرية تستلزم بالفعل بداية للزمان، فالملحدون محقون في خشية نظرية الانفجار العظيم واللاهوتيون محقون في اتخاذها مُستندًا.

حول هذه النقطة، ولأجل أن نزيد وضعيتنا خطورة، نود قول شيء بخصوص كلمة البابا بيوس الثاني عشر، الذي كان يرى، كما إينشتاين، أن الانفجار العظيم «يذكِّر بفكرة الخلْق»، لكنه كان فرحًا بها، على عكس الآخر.

هل خلط البابا بيوس الثاني عشر الأمور كلها؟

في كل عرض لمسألة الانفجار العظيم، يوجد فصل ضروري: دقيقة المناهضة للبابا بيوس الثاني عشر. يحكى بالفعل أن البابا بيوس الثاني عشر صرخ: *Fiat Lux*! (ليكنْ نور!)، حين علم بنظرية جورج لوميتر. ويتم تأويل صرخة انتصار اللاهوتية هذه كخطأ فادح، مبني على خلط للأنواع والرغبة المشروعة في مواءمة معطيات العلم مع نصِّ سفر التكوين. هذا ما يقوله الأسقف الروماني:

> يبدو أن العلم اليوم، إذ رجع ملايين القرون في الزمان دفعةً واحدة، نجح في أن يكون شاهدًا على *Fiat Lux* الأصلية، في اللحظة التي ظهر من العدم، ومع المادة مُحيط من الضوء والإشعاعات، بينما كانت جسيمات العناصر الكيميائية تنفصل وتتجمَّع في شكل ملايين المجرَّات[١]

هل كان البابا بيوس الثاني عشر مخطئًا في هذا الربط؟ في رأينا، كلا.

---

(١) Pie XII, *Les Preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science actuelle de la nature.*
خطاب ألقاه البابا في الأكاديمية الأسقفية للعلم، بتاريخ ٢٢ نوفمبر ١٩٥١م.

أن يكون الزمكان قد بدأ في الوجود في لحظة الانفجار العظيم وأنه لم يسبقه أي سبب فيزيائي متوافق تمامًا مع النظرية الأساسية. وبالتالي، فالبابا بيوس الثاني عشر له ما يستند إليه حين يعتبر بأن الانفجار العظيم علامة على بداية وجود العالم الفيزيائي. أن تستلزم هذه البداية سببًا، وأن يكون هذا السبب روحًا قوية مُطلقًا، فليس العلم هو الذي يقوله؛ وما كان له أن يقول العكس كذلك؛ لسبب بسيط، هو أنه ليس للعلم شيء يقوله عن الموضوع. لكن البابا بيوس الثاني عشري تحدث هنا كفيلسوف، لا كعلميٍّ؛ فله عقلانيًّا الحق في الإشارة إلى أن هذا الواقع العلمي متوافق جيدًا جدًّا مع سبب مُتعالٍ. من الصحيح جدًّا أن العلميَّ، بصفته علميًّا؛ أي: باستعماله لمناهج العلم، لا يُمكن أن يستنتج وجود الإلٰه من الانفجار العظيم.

كلُّ ما يُمكنه استنتاجه أنه فوق نقطة معيَّنة من الماضي لا يعود للعلم موضوع؛ فهو يتوقف. وبهذا المعنى، يكون البابا قد اقترف نوعًا من عدم الدقة حين قال بأن «العلم قد نجح في أن يكون شاهدًا على الـ*Fiat Lux*». فمزيدُ دقة يقتضي أن يقال بأن العلم جعلنا نحن شاهدين على الـ*Fiat Lux* (نحن الفلاسفة الذين يستطيعون أن يؤوِّلوا عقلانيًّا ذلك «الحجر الأساس» الذي تصطدم به فيزياء الفضاء، تأويله كـ«أثر خارجي» لأصل ميتافيزيقي). صحيح أيضًا أن الإنجيل ليس بيانًا فيزيائيًّا، وأنه من الخطأ تمامًا محاولة التوفيق بكلِّ الطرق بين المعطيات العلمية ونصِّ الكتاب فيما يتعلق بالأسئلة الطبيعية؛ ولكن ليس ذلك سببًا أيضًا في تبنِّي وجهة النظر المعاكسة تمامًا؛ خصوصًا أن كل هذه الأسئلة لا تقع على نفس المستوى. إذا كان مكتوبًا في الإنجيل أن الأرانب حيوانات مجترَّة، أو أن الأرض لا تتحرك، فليس ذلك سببًا بالطبع لتصنيف الأرانب في صنف المواشي ولا لاتهام غاليلي[1] لكن

(١) فيما يتعلق بهذه النقطة، من المُدهش أن نرى أن التحقيق الروماني للقرن السابع عشر، الذي قاده اليسوعيون والذي أدان غاليلي، كان قد ضلَّ عن مبادئ تأويل الكتاب المُقدَّس التي وضعها أوغسطينوس. انظر:

= *De la genèse au sens littéral,* liv. I, chap. XIX, =39.

إذا كان مكتوبًا في الإنجيل أن الإلٰه قد خلق الكون، فليس ذلك سببًا أيضًا للاشتباه في خطأ نظريةٍ علمية تبدو متوافقة بشكل خاص مع مثل هذه القضية؛ بل اتهامها بأنها من صنع علماء غشاشين.

ينبغي أن نضيف بأن «الصدفة» أو «العناية الإلٰهية» قد زادت المسألة التباسًا بأن جعلت الصانع الرئيسي لنظرية الانفجار العظيم، جورج لومتير، قسيسًا كاثوليكيًّا. وعوض أن يفرح بها لوميتر، فإن هذه الصدفة أحرجته طيلة حياته، لشدَّة ما كانت تجعل أعماله عرضة للتهمة؛ ولذلك فضَّل الحل الوحيد المُمكن: الإنكار بوضوح شديد لأي مدى ميتافيزيقي لاكتشافه. ذهب في ذلك أبعد مما ينبغي، لكننا نفهم أن هذا كان الحلَّ الوحيد المتوافر ليعمل بسلام. سنكتفي من جهتنا بالموقف التالي: كل ما يمكن أن يقوم به العلمي هو أن يستنتج أن الكون له حدٌّ في الماضي. يقف العلميُّ هنا، ولا يستنتج العلم من ذلك شيئًا، وهذا طبيعي؛ إذ بغياب أي مُعطًى فيزيائي لا يبقى للعلم موضوع دراسة. لكن الفيلسوف (والعلميَّ بصفته فيلسوفًا، إن كان يمارس هذا التخصص) له الحق الكامل في متابعة التحقيق العقلاني؛ بل هو واجب عليه.

المنطق السليم والحماسة

سيقول الملاحدة بأنه لا حاجة لسبب، وأن الكون قد نشأ ببساطة من العدم أو أنه سبب نفسه، أو أن محدودية الماضي لا تستلزم وجود بداية؛ سيقول آخرون، مثل البابا بيوس الثاني عشر، بأن كل هذه الحلول لا تعمل، كما حاولنا إثباته أعلاه. سيستنتجون إذَنْ أن الكون له سبب، غير فيزيائي بالضرورة، قد تصرَّف خارج الزمان، وهو ما يشبه كثيرًا فعلًا مُحدِثًا. سيظهر البعض الآخر مُجرَّد رغبة بسيطة في أن يعيد العلم النظر يومًا ما في هذه النظرية ويحذف التفرُّد المبدئي ليستعيد فكرة الكون الأبدي المريحة (هؤلاء هم

= وللمفارقة، فإن غاليلي كان له تصوُّر عن مقام الإنجيل وعن تأويله أكثر توافقًا مع مبادئ أوغسطينوس من مُحاكميه أنفسهم. لعلنا يمكن أن نفسِّر التدهور الفكري لمجمع العقيدة والإيمان بنوع من رد الفعل المحاكي أمام الأصولية النصِّيَّة للإصلاح البروتستانتي.

الفلاسفة الذين يتقززون من القول بأن الكون خرج من العدم، لكنهم لا يريدون أيضًا أن يستنتجوا وجود سبب غير فيزيائي). يميل معظم الفلاسفة الماديين الحاليين، سواء كانوا لاأدريين أو ملاحدة، إلى الانضمام إلى الفريق الأخير، الذي يدع الشك يحوم حول مسألة البداية نفسها، حتى ينقذ ولو إمكانية فكرة الكون الأبدي. ولذلك يتربَّصون بحماس لأية إعادة نظر علمية للنظرية الأساسية للانفجار العظيم ويجعلون خُبزَهم اليومي كلَّ نسخة من النظرية قد تسمح بحذف فكرة البداية. وهذه طريقة للاعتراف بأن البابا بيوس الثاني عشر لم يكن مخطئًا: إذا كان للكون بداية بالفعل، فإن الفرضية القائلة بأنه نتيجة سبب غير فيزيائي خارج الزمان تتقوى جدًّا (البديل الوحيد، قليل الإغراء لمن يودُّ الحفاظ على العقل، أن الكون سببه لا شيء).

يمكن أن نقول بالطبع بأن البابا بيوس الثاني عشر تسرَّع قليلًا حين لم يعتبر إمكانية المراجعة المستقبلية لنظرية الانفجار العظيم؛ من وجهة النظر هذه، يطاله اللوم الذي يوجهه له الحذرون الذين يرون أن الاستناد إلى المُعطيات العلمية المؤقتة دائمًا، التي لا تكون أبدًا مُحصَّنة ضد الانقلابات. وذلك هو المعنى الأساسي للتحذيرات التي وجهها جورج لوميتر للبابا بيوس الثاني عشر بعد أن أعلن هذا الأخير أن خطاب *Fiat Lux*. هكذا أعلن جورج لوميتر في مؤتمر سولفاي في ١٩٥٨م:

> شخصيًّا، أقدِّر أن [فرضية الذرَّة البدائية] تبقى خارج المسألة الميتافيزيقية أو الدينية كليًّا. وهي تدع الماديَّ حرًّا في إنكار أي كائن مُتعالٍ. يمكن أن يتخذ بالنسبة لعمق الزمكان نفس الموقف الفكري الذي قد يتبناه بخصوص أحداث حدثت في أماكن غير مُتفرِّدة من الزمكان. بالنسبة للمؤمن، هذا الموقف يُقصي أي محاولة تشبيه مع الإله، مثل «خبطة» لابلاس مثلًا. وهذا يتوافق مع كلام إشعياء عن «الإله الخفي»، الخفي أيضًا في بدايات الخلق.

يحاول البعض اليوم الاستناد إلى جورج لوميتر لتطوير نظرية «حقيقة مزدوجة»، تمنح أي تواصل بين معطيات العلم والفلسفة. في حدودها

الأقصى، قد تظهر الفلسفة واللاهوتية بشكل مستقل عن العلم، وتصل إلى استنتاجات تتناقض معه، دون أن يكون ذلك مصدر إزعاج للفلسفة بالضرورة. هذا التصوُّر لا يبدو لنا مقبولًا الواقع واحد، والعقل واحد؛ كل تناقض هو مصيبة بالنسبة للعقل. وعلاوة على ذلك، فإن جورج لوميتر لم يدعم مثل هذا المعتقد أبدًا. بل كان يفضِّل ببساطة ألَّا تُستعمل نظريته في بناء حجج لصالح وجود الإلٰه، إذ كان يخشى أن تفقد اللاهوتية مصداقيتها في حال دحض نظريته. وبالموازاة، وبصفته علميًّا، كان يسعى إلى الحفاظ على استقلالية تامة في أبحاثه وتفادي ضغط مُحتمل خارجي قد يدفعه في المستقبل إلى ليِّ نتائجه في حالة ما لو قادته إلى إعادة النظر في تلك النظرية (وهو ما ينبغي لكلِّ عالمٍ أمينٍ أن يتنبأ بإمكانيته). وذلك سبب ما قاله عن عدم وجود أية تبعات لنظريته على المادة اللاهوتية، لأجل الاحتماء ضد أيِّ تعدٍّ؛ وبالتالي، فإن العلم لا يُثبت وجود الإلٰه (لا يُطرح السؤال إلَّا في الفلسفة، حيث المادية «حرَّة في إنكار كلِّ كائن مُتعالٍ»، بشرط القول مثلًا بأن الكون خلق نفسه بنفسه، أو أن العدم هو الذي خلقه)؛ ناهيك عن أن العلم لا يجعلنا نعرف جوهر الإلٰه: يبقى الإلٰه بالطبع غير مرئي، ومخفيًّا. لكن البابا بيوس الثاني عشر لم يقل عكس ذلك قط: ادَّعى البابا فقط، وهو محق عندنا، أن أفضل موقف فلسفي يجب تبنيه بافتراض أن نظرية الانفجار العظيم صحيحة، ليس الموقف المادي؛ بل اللاهوتي. من وجهة النظر المبرراتية، ربما كان جورج لوميتر محقًّا: من الأفضل عدم الاستناد إلى حجج قد يحوِّلها تقلُّب علمي ما إلى عدم. لكننا لا نتموضع في هذا الكتاب من وجهة النظر التبريرية؛ بل أردنا فقط أن نختبر صحَّة الاستدلال. لكن، بافتراض صحَّة النظرية الأساسية للانفجار العظيم، وبافتراض أنها تقول ما تريد قوله، فإن البابا بيوس الثاني عشر محقٌّ.

الباب الرابع

الإله: «مصمِّم» عظيم؟

حيث نرى أن الحجة المبنية على انتظام العالم لا تسمح بإثبات وجود الإلٰه بطريقة يقينية، لكنها تؤول إلى الاستنتاج بأن وجود الإلٰه هو مع ذلك التفسير الأكثر احتمالاً

تلك الحجة القديمة.. أو ما تبقى منها

يُحرِجني هذا الكون، ولا أستطيع التفكير بأن هذه الساعة توجد من
غير أن يكون لها ساعاتيٌّ[1]

حجة فوليتر قديمة قِدم الزمان. لم تدع ملاحظة الطبيعة أي إنسان على لامبالاته: فتركيبة العين، وآلية الخلية المدهشة، تستدعيان حتمًا وجود ذكاء مُنظِّم. من أين يأتي إذن هذا الانطباع الشديد؟ ببساطة، من أن بنية الكائنات الحيَّة يبدو أنها تُظهر، في المُجمل كما في التفاصيل، تأقلمًا للوسائل لأجل غاية. وبالضبط كما هو الحال في الآلة الاصطناعية، على الأقل في إطار هذه العلاقة؛ لأنه تُوجد بالطبع اختلافات بين الآلة والكائن الحيِّ. لنأخذ مثال الساعة: من جهة الأسباب الميكانيكية، أن تشير الساعة إلى الوقت هو نتيجة (وهو ما ينتج عن لعبة الأسباب الفاعِلة)؛ لكن من جهة الغائية، أن تُظهر الساعة الوقت هو سبب وجود الساعة وانتظام أجزائها. دون هذه الغاية النهائية؛ أي: دون هدف تصوَّره الساعاتي، لم تكن صُنعت الدواليب المُسنَّنة ولا جُمعت بطريقة خاصة. فوظيفة الشيء هو المفتاح الأمثل لتفسير انتظام

(١) VOLTAIRE, *Les Cabales* [1772].

الأجزاء داخل الساعة. لكن يبدو أن الأمر هو نفسه داخل الأجسام الحيَّة: تبدو الأجزاء المختلفة للعين مُنتظِمة بشكل رائع لأجل أن تنتُج صورة واضحة على الشبكية؛ يبدو جناح الطائر، وإلى تفاصيله الدقيقة، مُصمَّمًا للطيران من قِبل مهندس طيران؛ ونستطيع أن نتحدث لساعات عن مختلف أجزاء الخلية الحيَّة التي تفوق في تعقيدها اللوجيستي خطوط التجميع الأكثر دقَّة في صناعة السيارات. في كلِّ شيء، وحتى إلى المستوى الذرِّي، تبدو الأجزاء تابعة للكلِّ، كما تتبع الوسائل غاياتها، وتتبع الأسباب الفاعلة والمادية سببها النهائي، وحيث إننا أبرزنا هذه النقطة، لنر كيف تعمل حجة فولتير؛ فهو مبني على أن تبعية الأسباب الفاعلة لسبب نهائي يفترض عمَلَ ذكاء مُنظِّم، يُصوِّر ويجمع الأجزاء لأجل الحصول على النتيجة المرجوَّة. خصيصة الفعل الذكي هي بالفعل تدبير تعدُدية الوسائل لأجل هدف وحيد مُحدَّد مُسبَقًا. كلَّما كانت العناصر أكثر والتنظيم مُعقَّدًا، كان انتظامها بالصدفة أقلَّ احتمالًا نعتبر بالتالي أن التحالف بين احتمالية الحدوث الضعيفة جدًّا وبين وظيفيَّة مُحدَّدة جدًّا هو دلالة نيَّة ذكية. وبما أن الكائنات العضوية تُظهر خصائص وظيفية شبيهة بخصائص آلاتنا ونِتاجات أخرى للفن البشري، يقودنا ذلك إلى افتراض وجود ذكاء مُنظِّم للطبيعة، شبيه بالذكاء البشري. يمكن النصُّ على هذا الاستدلال بالشكل التالي:

١ ـ يشمل أي شيء طبيعي عددًا كبيرًا من الأجزاء، يسمح انتظامها الدقيق جدًّا للمجموع بأن يملأ وظيفته الواضحة.

٢ ـ لكن، انتظام عدد من العناصر لصالح غاية تفترض تدُّخل ذكاء مُنظِّم.

٣ ـ وبالتالي، فإن وجود الشيء الطبيعي المعنيِّ يُثبت وجود ذكاء مُنظِّم لأصله.

هنا، تجب الإشارة إلى نقطة مهمة: لا يسمح استنتاج الدليل بالإجابة عن سؤال معرفة كيفية عمل الذكاء محلَّ النظر. يبقى نمط تدخُّله غير مُحدَّد. هل يجب أن نعتبر أن الطبيعة نفسها ذكية؟ أو أن الذكاء يصدر عن سبب

متمايز عن الطبيعة، وبتعبير آخر عن «مهندس عظيم»؟ يستحيل البت في هذه الأسئلة على أساس الاستدلال أعلاه. سيقول البعض إذَنْ: «كيفما كان الحال، لا يُثبت الاستدلال وجود خالق أعظم؛ بل في أفضل أحوالها، وجود مهندس، «مُبدع Démiurge» كما كان يقول أفلاطون». سنجيب بأن هذا صحيح تمامًا. وأن هذا كثير أساسًا! لو اكتشفنا أن الطبيعة بأكملها هي عمل ذكاء أعلى، ألا ينبغي أن ننبهر أمامها؟ سنعود لاحقًا إلى هذه الأسئلة. لكن حاليًّا، يجب إعادة كلِّ شيء: لأن الدليل الكلاسيكي الذي ذكَّرنا به للتو غير معتبر تمامًا. ومن المُفترض أنه لم يعد له أية قيمة في يومنا هذا. فإن نظرية التطوُّر وانتقاء الأنواع عند داروين، ثم اكتشاف الحمض النووي قد هدم الاستدلال تمامًا، إلى درجة أنه لم يعد أحد من الجامعة الفرنسية يتجرأ على جرْد عجائب الطبيعة للاستدلال على وجود ذكاءٍ مُطلق، لننظر في السبب.

اعتراض مُدَمِّر: داروين

الاضطراب الضخم الذي أحدثته الداروينية كان بالطبع التأكيد على أن الخاصيات الغائية للكائن الحيِّ يُمكن تفسيرها دون قصد، بعمل الآليات العمياء للانتقاء الطبيعي (تفنِّد الداروينية العبارة الثانية من الاستدلال أعلاه). الخريطة معروفة: ما كنَّا نعتبره غايات ليس إلا وظائف، نشأت صُدفة، ومن ثمَّ انخفضت؛ لأنها كانت صالحة لبقاء الكائنات التي كانت تمتلكها. جناح الطائر ليس منتظمًا بطريقة مدهشة ليسمح بالطيران؛ بل اتَّضح أن الانتظام العشوائي لجناح الطائر يسمح بالطيران؛ فالغائية إذن ليست حسب هذا الكلام إلا مظهرًا، ووهمًا في نهاية المطاف. ودوافع هذه العملية هي:

«١ ـ الطفرات العشوائية خلال عملية توالد الكائن الحيِّ (عامل الإبداع).

٢ ـ قانون بقاء الأكثر أهلية باعتبار ضغط الوسط (عامِل انتقاء وتوجيه العملية).

٣ ـ مُدة العملية، التي ينبغي أن توفِّر الموارد الاحتمالية الضرورية لظهور الإبداعات وتراكمها الصالحة للبقاء.

وبالتالي، فإن الأجزاء المُنتظِمة بدقة لعيون الثدييات لم يُنظمها مهندس سماويٌّ يكون قد صمَّم البنية الكلية مرَّة واحدة؛ بل تراكمت تلك الأجزاء بالتدريج انطلاقًا من خلية أولى حسَّاسة للضوء، وصلت بالصدفة منذ ملايين السنين. هذه المسودة الأولى للعين البدائية جدًّا يُفترض أنها عزَّزت بقاء السلالة التي حملتها، إلى درجة فناء السلالات الأخرى. ثم، وعبر طفرات عشوائية، تكون العين قد حسَّنت نفسها بنفسها، باكتساب عناصر إضافية بالتدريج، منحت لمالكيها ميزة انتقائية متصاعدة. ومن المفترض أن الأمر حدث بهذا الشكل بالنسبة لكلِّ الأعضاء الجديدة منذ ظهور البكتيريا في الحساء البدائي. ما نراه اليوم في كتيِّبات علوم الحيوان نتيجة موحَّدة لعملية محاولات (طفرات) وأخطاء (تخلُّص/انتقاء) ممتدة على ملايين السنين؛ ما لا نراه، هو كل الأخطاء، كلُّ المهملات، كل المتحوِّلين غير النافعين الذين تفترضهم العملية. لا حاجة إذَنْ للجوء إلى ذكاء أسمى. تكفي الصدفة والضرورة لتفسير كلِّ شيء. بل إن التفسير الدارويني يسمح بتفسير اللغة الشائعة، بمنح معنى لمفهوم الغائية التي يستعملها البيولوجيون باستمرار؛ لكونها عمليةً جدًّا في وصف عمل الكائنات العضوية. لفهمه، يجب أن نعود للحظة إلى فكرة السبب الغائي أو «الهدف». الاستدلال الأدنى هو التالي[1]: يُمكن أن نقول: إن الشيء X يوجد لأجل شيء آخر Y إذا وفقط إذا:

١ ـ X يُسفر عن Y

٢ ـ يحدث X لأن X يُسفر عن Y.

٣ ـ Y جيد للكائن الذي يستوفي X.

بتطبيق هذا التعريف على مثال، يُمكن أن نقول: إن «العين توجد للسماح بالنظر» إذا وفقط إذا:

١ ـ [العين] تُسفر عن [النظر].

٢ ـ تحدث [العين] لأن [العين] تُسفر عن [النظر].

(١) A. WOODFIELD, *Teleology* [1976].

٣ ـ [النظر] جيد عند الكائن الذي يملك [العين].

وباختصار، هناك وجود موضوعي لـ«هدف» حين يمثِّل الأثر خيرًا موضوعيًا لمن سبَّبه ـ مساعدته على البقاء في الوجود[1] لكن هذا التعريف البسيط جدًا ينطبق دون صعوبة على الوظائف التي ينتقيها التطور الطبيعي. لنأخذ العيون مثلًا، حين توجد تكون العيون موجودة، وإن كان مجرد خلايا حساسة للضوء مرتبطة بشكل صحيح للمراكز العصبية، فإن هذا يحدث ما نسميه الرؤية؛ أي: أخذ معلومة ضوئية عن البيئة. وإحداث العين للرؤية هو بالضبط ما جعل التطوُّر الطبيعي ينتقيها، باعتبار الميزة التي تمنحها للذين يمتلكونها. ذلك السبب الرئيسي المفسِّر لولادة الحيوانات بعيون؛ وبالتالي، يُمكن أن القول دون خطأ بأن العيون توجد لأنها تسمح بالنظر. فالغائية ليست إذَنْ وهمًا كليًا. لو لم تكن العيون تسمح بالرؤية، لم تكن لتوجد. هل هذا يعني أن العيون ظهرت بالضبط لأنها تسمح بالرؤية؟ سيجيب الداروينيون بلا. فأوَّل مرَّة يظهر فيها العضو، يظهر صُدفةً. فإذا تبيَّن أنه له أثر إيجابي على البقاء، فسيتم انتقاؤه، وحينها فقط، سيكون من الشرعي القول بأن العضو يستمر في الوجود؛ لأنه يملأ وظيفة. كلُّ شيء يبدو بذلك مُفسَّرًا.

وإذَنْ هل علينا أن نغلق الفصل من الآن؟ هل يجب أن نستنتج أنه لا يوجد في النهاية أي شيء غامض في ظهور التعقيد؟ هذه الفكرة هي الأكثر شيوعًا في أيامنا هذه: فإسناد ظهور الكائنات الحيَّة لفعل ذكاءٍ ما فكرة خاطئة من حسن حظِّنا أن العلم بدَّدها. هذا الاستنتاج يبدو لنا متسرعًا. سنقول على العكس بأن دليل انتظام العالَم (والذي يُطلق عليه أيضًا «الدليل الغائي

---

(١) هذا البند الثالث ضروري، إذ من غيره يُمكن أن يُطبَّق التعريف على كل عملية تشمل حلقة ردِّ فعل رجعي: إذا كان انتفاخ النافذة مثلاً بفعل الرطوبة يؤدي إلى دخول المطر، فيمكن أن نقول إنَّ:

١ ـ انتفاخ النافذة يؤدي إلى دخول المطر؛ و

٢ ـ النافذة منتفخة لأن انتفاخ النافذة يسمح بدخول المطر. ومع ذلك، فلا يقول أحد بأن انتفاخ النافذة هدفه دخول المطر. يجب إذَنْ أن نضيف البند الثالث:

٣ ـ تحقيق الوظيفة يجب أن يمنح ميزة انتقائية، رفاهية لمن يستوفيها.

téléologique»، من اللغة اليونانية *telos*: الهدف) ليس عليه أن يضع عليه أسلحته بهذه السرعة. يصلُح لذلك أن يتم إثّبات أن الداروينية، دون أن تكون خاطئة بالضرورة، لا تستنزف سؤال الغائية في الكون.

لتجنُّب أي التباس وسوء فهم، يجب الإشارة إلى شيء مُسبقًا: لا يوجد سبب لخشية الداروينية حين نقول بوجود الإلٰه، ولا أن نظنَّ أننا مُضطرون للإلحاد حين نعتقد أن الداروينية صحيحة. صحَّة اللاهوتية وصحَّة الداروينية لا تقصيان بعضهما البعض (ولا خطأهما كذلك). باختصار، هاتان الأطروحتان ليستا متعارضتين (قد تكون صحيحتين معًا)، ولا متناقضتين (قد تكونان خاطئتين معًا). قد يكون السبب الأوَّل قد اختار بالفعل خلق الكائنات الحيَّة بطرق بطيئة وتدريجية، وصفها داروين بشكل صحيح. لا ينقصنا البيولوجيون ولا الفلاسفة الذين رأوا في بساطة وأناقة المبادئ الداروينية نوعًا من الإشارة، إن لم يكن دليلًا، على ذكاء الخالق (يمكن الاطلاع مثلًا على كتابات كينيث ميلر **Kenneth Miller** أو هوار فان تيل **Howard Van Till** ـ لكن من الواضح أنه لرؤية دلائل على الألوهية فيها، يجب أن يملك المرء أسبابًا من جهة أخرى لاعتقاد وجود إلٰه). يوجد من جهة أخرى، فلاسفة وعلماء ملاحدة يرفضون، لأسباب بعيدة بالطبع عن كل موقف ديني، الفاعلية التفسيرية للداروينية (مثلًا، الفيلسوف توماس ناغل **Thoms Nagel** حديثًا، أو أبعد في الزمان الرياضي شوتزنبرغ **M. P. Schutzenberger**). فصلابة اللاهوتية لا تتوقف على أي تفنيد للدارونية إذَنْ؛ وبالعكس، فإن التأكيد القوي جدًّا على صحة الداروينية لا يستلزم خطأ اللاهوتية.

لكن حينها، لماذا نهتم بالداروينية في إطار دراستنا؟ لسبب بسيط: إذا لم تكن الداروينية متناقضة مع الأطروحة اللاهوتية، فهي متناقضة مع بعض الحجج اللاهوتية. فالغائية في الأشياء الطبيعية، وبالأخص في الكائنات الحيَّة، مثَّلت لوقت طويل نقطة انطلاق الحجة الشهيرة التي ذكَّرنا بها آنفًا، لكن إحدى التبعات المباشرة للداروينية هي هدم هذا النوع من الحجج، إذ في إطار الداروينية فإن الانتظام الدقيق جدًّا للكائنات العضوية يُفسَّر بأسباب

عمياء، مفتقرة لأي قصد: مزيج التغيُّرات الجينية العشوائية والانتقاء الطبيعي.

كلُّ شخص يتساءل اليوم عن الرابطة المُحتملة بين الانتظام المعقد للعالم الطبيعي وبين وجود ذكاء إلٰهي عليه أن يدقِّق في نقطتين:

(١) هل الانتقادات المعاصرة الموجهة للداروينية انتقادات مُعتبرة؟ (إذا كانت هذه الانتقادات حتمية، فإن الحجج الكلاسيكية يُمكن استعادتها مباشرة).

(٢) فكرة أن صحة الداروينية تكفي لهدم أي استدلال لاهوتي مبني على انتظام الطبيعي هل هي فكرة صحيحة؟ سنجيب بالنفي عن السؤالين.

إذ يبدو لنا بالفعل أن الانتقادات الموجهة للداروينية، وإن كانت لا تستحق الاستهجانات الهستيرية التي تتعرض لها، ليست انتقادات نهائية. كثيرًا ما تضع إصبعها على معضلات مهمة، لكن يتبين أن قدرة الطبيعة على حلِّها مدهشة بالفعل! سنعرض بعضًا منها، لكننا سنجيب أيضًا بالنفي على السؤال الثاني: إذ لو كان صحيحًا، كما يدَّعي داروين أن اللعب البسيط التلقائي لقوانين الطبيعة يكفي لتفسير ظهور الحياة، فإن السؤال الذي يُطرح هو معرفة ما إذا كان الكوْن نفسه لم يكن موضوع تصميم ذكيٍّ.

نقد أصولي ونقد عقلاني للداروينية

لنأت إذَنْ إلى سؤال إمكانية وجود أسباب للشك في الداروينية. للإجابة بالإيجاب على هذا السؤال دون السقوط في تهيؤات أتباع نظرية الخلق الأصولية[١]، يجب التمييز بين أمرين: واقعة التطور، وتفسير هذا الواقع. كان داروين يميِّز بوضوح كبير بين هاتين النقطتين في أصل الإنسان:

(١) مصطلح «نظرية الخلق» له معنًى خاص جدًّا في السياق الأنجلوسكسوني: وهو الطرح القائل بأن الحكاية الإنجيلية عن الخلق صحيحة حرفيًّا: خُلق العالم والكائنات الحية كلها في ستة أيام منذ ستة آلاف سنة تقريبًا. هذا التأويل الحرفي لا تستلزمه بأي شكل الأطروحة الميتافيزيقية القائلة بأن الإلٰه خلق الكون. يُمكننا جدًّا أن نعتقد، على أساس عقلاني، أن الإلٰه خلق الكون من العدم، وألَّا نكون من «مؤيدي نظرية الخلق» بهذا المعنى للفظ. بل إن تلك هي الحالة العامة، لنطمئن. لكن الالتباسات حول هذه النقطة، سواء كانت عن قصد أو غير قصد، دارجة جدًّا في أفواه الملاحدة المتجندين.

كانت لديَّ غايتان متباينتان في مرماي: الأولى إظهار أن الأنواع لم تُخلق كلٌّ على حدة؛ ثم إن الانتقاء الطبيعي كان العامل الرئيسي للتغيير. وإذَنْ لو كنت أخطأت بالمبالغة في قدرة الانتقاء الطبيعي، فلديَّ الأمل على الأقل في أنني كنت ذا نفع بالمساعدة على هدم عقيدة الخلق المتفرِّق.

مسألة التطور نفسها ليست محلًّا للنزاع. حتى وإن كان نقص المستحاثات الانتقالية بين الأنواع، كما يقول ستيفن جاي غولد، هو «السر المهني الأكثر سريَّةً لعلم الإحاثة[1]»، فهناك شيء مؤكد: الأصوليون الذين ينكرون التطور بتطرُّف ويدَّعون أن الـ*Home sapiens sapiens* يوجد منذ أصل العالم، يعرِّضون أنفسهم لتطوير نظريات أقل احتمالًا من أية فرضية علمية، وإن كانت ضعيفة. هكذا يذهب البعض إلى حدِّ القول بأن الكون خُلق منذ ستة آلاف سنة؛ أي: بالتوافق مع التأريخ الذي ينتج عن القراءة الحرفية للإنجيل[2] للموازنة وتفسير المعطيات العلمية يضيف هؤلاء بأن المستحثات والآثار الجيولوجية خاطئة، وضعها الإلٰه (أم الشيطان؟) في الأرض لاختبار إيمان البشر[3] البعض الآخر يتخيل أن الإنسان الأول أتى مباشرة من السماء ثم ربَّته القردة.

---

(١) Stephen Jay GOULD, *Le Pouce du panda* [1980], p. 175:

«إن الندرة الشديدة للأشكال الانتقالية بين الحفريات تبقى هي السرَّ المهني لعلم الإحاثة. أشجار التطور التي تزيِّن مناهجنا لا تقدِّم معطيات إلا على أطراف وحلقات وصل الأغصان؛ ليس الباقي إلا استنتاجات، معقولة بالطبع، لكن من غير دليل أحفوري». عن مسألة أن هذا الغياب لا يضعف نظرية التطور بشكل جذري، يُمكن الاطلاع على: دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض (ترجمة: المركز القومي للترجمة ٢٠١٤م) الفصلين التاسع والعاشر. فإن ندرة المستحثات لا تلغي التطور؛ وحده وجود مستحثات متنافرة ـ مثلاً كما كان يقول ج.ب.س. هالدان J.B.S Haldane: «مستحثات أرنب في العصر ما قبل الكمبري». لم يحدث هذا أبدًا.

(٢) التأريخ الحرفي الأشهر هو تأريخ اللاهوتي الأنغليكاني جيمس أوشر James USSHER الرئيس الروحي لكنيسة أيرلندا (١٥٨١ ـ ١٦٥٦)، والذي يؤرخ بداية الخلق بـ ٢٣ أكتوبر ٤٠٠٤ قبل الميلاد. انظر:

Annales verteris testamenti a prima mundi origine deducti [1650].

(٣) وهو ما يطلق عليه اسم نظرية «الأرض الشابة»؛ لأخذ فكرة عن هذه النظريات المسلية، يمكن الاطلاع على:

http://www/answersingenesis.org/ أو: http://www.creationists.org

من الواضح أنه لو كانت الاعتراضات على الداروينية تقتصر على هذا النوع من المُزَح، فما كانت لتستحق لحظة عناء، لكن الحال ليست كذلك. بدل أن يتعلق النقد بـواقع التطور، يمكن أن يتعلق بـنمط تفسيره. النزاعات حول هذه النقطة هي التي تبدو لنا شرعية فكريًّا، هذا إن حدثت في الهدوء الخاص بالنقاشات العلمية والفلسفية. لا يتعلق الأمر بالطبع بالقول دفعةً واحدة بأن الداروينية نظرية ضعيفة، سيكون ذلك مسخرة؛ فمن الواضح أن التفسير المبني على الطفرات العشوائية وعلى الانتقاء الطبيعي مقنع جدًّا بأناقة واقتصاد مبادئها. من الواضح أيضًا أنها تحمل وتصف حافزًا حقيقيًّا لنظرية التطور. فقد سمحت بحلٍّ العديد من الألغاز. لكن من حقنا التساؤل عما إذا كانت كافية، أو على الأقل إن كانت لا تفترض مسبقًا شروطًا غير مرئية حتى تكون نظرية فعَّالة.

نزاع حول الصدفة

ينشأ الشك الأول من الدور الضخم بوضوح للصدفة في النظرية الداروينية. ألَّا تفترض الداروينية سلسلة ضربات حظ بعيدة الاحتمال لدرجة تجعلنا نفكِّر في نظريات أخرى؟ كثيرًا ما يقول مخالفو الداروينية بأن تفسير التطور بعشوائية الطفرات يرجع إلى الادعاء أن بإمكان مجموعة قرود تضرب على آلات كاتبة أن تنتج قصائد لمؤلفين كبار، وهو اعتراض كلاسيكي، يرجع على الأقل إلى شيشرون[١] يجيب الداروينيون بأن الصدفة لا تتصرف

---

(١) CICERON, *De natura deorum*, liv. II, 37.

يمكن أن نندهش من أن سيسرون قد أجاب داروين مسبقًا. وفي الحقيقة، فإن فكرة أن الأنواع الحيوانية خُلقت بتوصيلات عشوائية للذرات وبانتقاء التجميعات الأكثر قابلية للحياة لم يخترعها داروين؛ إذ نجد أن إمبيدوكليس Empédocle يقول بها، وأن أرسطو يعترض عليها. كانت الإضافة المحددة التي أضافها داروين هي ربط هذه الفكرة بفكرة التطور؛ انطلاقًا من سَلَف مشترك. يمكن أن نطلع حول نفس الموضوع على النص الصغير لـ J.-L. BORGES المُسمَّى *La Biblioteca Total* [١٩٣٩]. الفكرة الأساسية فيه أننا إذا أخذنا عددًا لانهائيًّا من القرود الذين يضربون عشوائيًّا على آلة الكتابة، أو عددًا محدودًا من القرود يضربون لمدة لانهائية على الآلة، فمن المفترض أن يكتبوا، بالإضافة إلى كومة ضخمة من الصفحات التي لا معنى لها، كل الكتب الموجودة مسبقًا ولكن أيضًا عددًا لانهائيًّا =

وحدها؛ بل إضافة إلى قوانين الطبيعة. سعى بالتالي عالم الجينات ريتشارد دوكينز - إذ أخذ مثال مخالفي الداروينية على محمله الحرفي - إلى إثبات أن بإمكان عملية داروينية أن تنتج جملًا مُعقَّدة دون مشكلات، أسرع بكثير مما قد يفعله قرود كَتَبةٌ[1]، هذا التشبيه يصير أكثر ملاءمة للوضع إذا نظرنا إلى أن طوب الكائن الحي؛ أي: الأحماض الأمينية، تنتظم على طريقة حروف الهجاء لتكوِّن جزيئات البروتينات. لنأخذ بيتًا شعريًّا من أبيات موسّيه Musset:

الأغنيات الأكثر يأسًا هي الأغنيات الأجمل

يتكوّن هذا البيت في نسخته الفرنسية من ٥٠ إشارة، بما فيها المسافات الفاصلة. باستخدام ٣٠ زرًّا على لوحة المفاتيح (٢٩ حرفًا + زر المسافة)، فإن فرصة إنتاج هذه الجملة بالصدفة دفعةً واحدة هي $١/٣٠^{٥٠}$؛ أي: تقريبًا $١/١٠^{٧٤}$. لو كانت هذه هي الطريقة التي يستخدمها التطور الدارويني، فمن الواضح أنها لن تمثِّل مبدأً تفسيريًّا مقنعًا جدًّا: خصوصًا أن هذا الإنجاز ينبغي أن يحدث عددًا كبيرًا من المرات. سيكون من اللازم أن تظهر الأعضاء الواحدة تلو الأخرى، مُكتملة مثالية كما هي، وهو ما يعادل أن نفترض أن يكون بإمكان القرود الكَتَبة أن ينتجوا مباشرة، ليس بيتًا واحدًا فقط؛ بل كل أشعار موسّيه. صحيح أنه ليس مستحيلًا أن يحدث حدث غير محتمل - أية سلسلة فريدة مكونة من ٥٠ رمزًا هي قليلة الاحتمال بقدر عبارة موسّيه - لكن حيث إن سلاسل الخمسين رمزًا سلاسل ذات معنى، مثلها مثل توصيلات البروتينات الوظيفية، نادرة لدرجة أن تكرار هذا النوع من ضربات الحظ يتطلَّب وقتًا لانهائيًّا لا تملكه الطبيعة (لا توجد الأرض إلا منذ $١٠^{٩}$ * ٤).

يعترف دوكينز دون مشكلات بأنه لو كانت على الحياة أن تعتمد على طريقة كهذه لـ«صعود جبل الاحتمالات القليلة»، فهذا يعني التعرض له من «جهته الشمالية»: واجهة عمودية ملساء تمامًا. لكنَّ هناك طريقةً أخرى، تلك

= من الكتب الجديدة. مشكلة هذه الإمكانية أنه في كون محدود ككوننا فإن مثل هذا التوليد العشوائي مستحيل.

(١) Richard DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, chap. III.

التي يستعملها التطور الداروين بالخصوص: وهي تتمثل في العمل التدريجي، بالاحتفاظ ومراكمة التغييرات الصغيرة التي تقرِّب سلسلة الخمسين رمزًا من الجملة النهائية (وبرفض العبارات الطفرية الأخرى). هذا يسمح بالتعرُّض لـ«جبل الاحتمالات القليلة» من «جهته الجنوبية»، عبارةٍ عن منحدر خفيف ومُخضَرٍّ. لمحاكاة هذه العملية التراكمية التصاعدية برمج دوكينز حاسوبًا حتى يولِّد سلسلة عشوائية أُولى من الرموز، ثم من أبناء هذه السلسلة الأولى، بالتغيير العشوائي لرمز ما.

في كلِّ مرة يُظهر ابنٌ ما حرفًا موضوعًا في مكانه الصحيح بالنسبة للجملة الهدف، يتم الاحتفاظ بهذا المتغيِّر، ويتم حذف الآخرين، وتستمر العملية بتوالي الأجيال الأقرب شيئًا فشيئًا من النتيجة النهائية. حسب هذه التراكمية والمتلمِّسة لطريقها خطوة فخطوة، فإن هذه النتيجة يمكن الوصول إليها في أقل من ساعة، مقابل مليارات السنين في الحالة الأخرى.

1. Mepzlns ydjveshtrosd honnqles cxlngsblasplmsm eeuc
...
10. Mep zlnsydjvesptrosdhontqles cxangs blasplms meeuc
...
20. Lepzlu sydjvesptrésdsontqles cxants blasplms meeuc
...
40. Ler zlusydésesptrésdsontqles cxantsblas plms meauc
...
50. Les zlusydésesptrésdsontqles chantsblas plms beauc
...
99. les plus désespérés sontqles chants les plus beaux
100. Les plus désespérés sont les chants les plus beaux

هذا النموذج يعطي فكرة جيدة نوعًا ما عن كفاءة العمليات الداروينية، التي تعمل عبر تغييرات صغيرة وبتراكم بطيء. ويظهر كيف أن الداروينية تسمح بتقسيم عملية قليلة الاحتمال تمامًا إلى عدد من المهام السهلة. لكن من المغري هنا أن نبدي اعتراضًا معيَّنًا.

أليست العشوائية هنا مُزوَّرة؟

فالواقع أن خوارزمية دوكينز تحكمها مُلاحقة غايةٍ مُحدَّدة سلفًا: عبارة موسّيه. يبدو إذَنْ أن البرنامج لا يستطيع تفسير فاعلية الطفرة ـ انتقاء إلا بشرط أن تقوده غاية داخلية. وباختصار، فإن الداروينية لا تعمل إلا إذا كانت العملية مُوجَّهةً؛ أي: بتعبير آخر مُزوَّرة. يقدِّر البعض أن دوكينز يثبت بهذا عكس ما أراد إثباته[1]، لكن هذا الانتقاد غير مُبرَّر. وكما هو حال كل نموذج، فإن نموذج دوكينز لا ينمذج كل أوجه الظاهرة المُنمذجة: فهو يثبت بذلك أن الجمع بين التغيرات العشوائية من جهة والقانون الضروري من جهة أخرى (الانتقاء) يمكن أن يسرِّع بطريقة معتبرة جدًّا سرعة تنفيذ البحث عن الحلِّ. لا تتعلق مقارنة دوكينز بالمبدأ الرئيس للعملية؛ بل يتعلق فقط بآلية توليد الجديد وانحفاظه. أما فيما يتعلق بالمبدأ الرئيس، فيمكن القول بأن مبدأ انتقاء الأوْلى؛ أي: بتعبير آخر «القدرة على البقاء والتوالد»، يلعب دور المعيار الذي تلعبه العبارة النهائية في نموذجه. في كلِّ مرة تولِّد العملية العشوائية تغيُّرًا إيجابيًّا، يتم الاحتفاظ به؛ لا لأنه «يشبه» هدفًا بعيدًا مُحدَّدًا سلفًا؛ بل لأنه صالح للبقاء هنا والآن. يكون بذلك المبدأ الرئيس، المُوجِّه للعملية، هو القدرة على البقاء في وسط مُعين، لكن هناك صعوبة جديدة ستواجهنا.

مع التعقيد غير القابل للاختزال، هل تحصل الداروينية في نهاية التنقيب على عظمة؟

يفترض انتقاء الأصلح بالطبع أن يُظهر الابن المتغيِّر ـ هنا والآن ـ ميزة قد تُنتقى؛ أي: وظيفة عملياتية تقدِّم ميزة حقيقية. الاختبار ليس بعيدًا، كما الحال مع عبارة موسّيه المعروفة مسبقًا؛ بل قريب. فالتطور الدارويني بالفعل بحثٌ قصير النظر، لا يتنبأ بالمنفعة التي قد تكون غدًا لعنصر غير نافع اليوم، بجمعه إلى عناصر أخرى. لا يطرح الانطلاق من عضو عَمَليٍّ مُسبقًا أية

(١) هذا هو حال Jean STAUNE مثلاً في:

Au-delà de Darwin. Pour une autre vision de la vie [2009], Paris, Ed. Jacqueline Chambon.

مشكلة؛ فتغيير عشوائي صغير قد يُنتقى بالفعل، من جهة أنه يحسِّن في الحال فاعلية العضو الحقيقية مُسبقًا؛ فمثلًا، إذا حصلت عين الطائر، إثر طفرة جينية عشوائية، على عنصر يحسِّنها، فإن هذا العضو المتحوِّل يتم انتقاؤه؛ إذ إن الطيور التي ترى جيدًا تحافظ على حياتها بشكل أفضل. هذا النوع من الخوارزميات التدريجية فعَّال تمامًا لتفسير التطورات بالغة الصغر، التي تعمل بالإضافة المتتابعة لعناصر جديدة على أساسٍ عَمَلي مُسبقًا. بل إن التطورات بالغة الصغر كانت نقطة انطلاقة نظرية داروين، الذي مدَّد لاحقًا هذه الآلية على التطور بأكمله. لكن صعوبة خطيرة تظهر حين يكون علينا تفسير الظهور التدريجي للعضو نفسه، لا التحسُّن التدريجي للعضو؛ إذ إن ما يجب تفسيره في حالة الظهور التدريجي، ليس هو إضافة عنصر لمجموعٍ عمليٍّ مُسبقًا؛ بل ظهور تعدُّدية عمَلية من لا شيء.

لكن، إذا تبعنا الفرضية الداروينية، نجد أنفسنا مضطرين لافتراض أن مختلف العناصر المكوِّنة للعضو (إن تعلَّق الأمر بعضو معقَّد طبعًا) تم انتقاؤها عنصرًا تلو الآخر، بتراكم تدريجي. لكن هذا يبدو مستحيلًا؛ إذ إن العناصر غير العَمَلية بعد بحكم تعريفها (أجزاء العضو لا تنفع متفرِّقةً في شيء) لا تُظهر أية ميزة انتقائية. ولا تهمُّ بالتالي عملية التطور الداروينية قصيرة النظر. مما يظهر ميزة انتقائية هو العضو نفسه، وإن كان لا يزال غليظًا غير دقيق، لا أجزاؤه الدنيا المُكوِّنة له باعتبارها منعزلة عن بعضها البعض. يفترض التطور الانتقاء، ويفترض الانتقاء القدرة العَمَلية. وإذا كانت القدرة العملية تفترض الانتظام المعقَّد لعدد من العناصر، فإن الانتقاء الدارويني ـ البطيء والتدريجي ـ للعناصر مستحيل ببساطة. تكون الفرضية البديلة الوحيدة المتوافرة حينها أن مختلف العناصر المكوِّنة للعضو البدائي ظهرت في الوقت ذاته، دفعةً واحدة، لكن هذا يعني القول بأن بيت موسّيه الشعري ظهر بعد محاولة وحيدة قام بها القرد الكاتب؛ فنسقط مرة أخرى في الوضعية التي كان يريد دوكينز اجتنابها.

يبدو إذن أن الخوارزمية الداروينية تصادف هنا قيدًا. هذا القيد هو ما يسميه بعض نقاد الداروينية، كما هو حال البيولوجي الكيميائي مايكل بيهي،

«التعقيد غير القابل للاختزال[1]». يُعَدُّ نسقٌ عَمَلي مُكوَّن من عدة عناصر مُعقَّدًا بشكل غير قابل للاختزال إذا وفقط إذا كان غياب عنصر واحد من عناصره يجعل النسق غير عَمَلي. تلك هي حالة فخ الفئران مثلًا (المثال المفضل لمايكل بيهي): إذا سحبنا منه جزءًا واحدًا، يفقد النسق وظيفته. لا يقدِّم كل جزء على حدة أية وظيفة شبيهة بوظيفة الجهاز الكامل، وهو ما يُبعد أن تكون الأجزاء قد انتُقيت مستقلة كل واحدة عن الأخرى (ويستلزم بالتالي أن يكون قد جمعها عامِلٌ ذو خطة). في المقابل، نقول بأن نسقًا ما يُظهر «تعقيدا تراكميًّا» بسيطًا إذا كان بالإمكان إزالة بعض عناصره العَمَلية دون أن يفقد وظيفته. ذلك هو حال الشبكة مثلًا: يُمكن تقليصها دون أن تفقد خاصية كونها شبكة. بإمكان الأنساق التراكمية المتعقدة أن تظهر بعملية داروينية، بينما يلزم الأنساق المعقدة بشكل غير قابل للاختزال أن تكون موضوع تخطيط يبدو التطور الدارويني عاجزًا عنه.

من الواضح أن التطور الطبيعي لا يُمكن له أن ينتقي عناصر غير مفيدة بذاتها، مُتنبئًا بالفائدة التي قد تكون لهذه العناصر عند اجتماعها، وقد قلنا ذلك سابقًا: التطور قصير المدى. يجب أن تُظهر كل مرحلة ميزة انتقائية آنية في ذاتها. فالتعقيد غير القابل للاختزال، إن وُجد، خارج حدود التطور. «لا يمكن أن ينتج نسق مُعقد بشكل غير قابل للاختزال عبر تغييرات متتالية طفيفة على نسق سابق؛ لأن كل نسق سابق لنسق معقد بشكل غير قابل للاختزال وينقصه جزءٌ، نسقٌ غير عَمَلي بحكم تعريفه»[2] كان داروين سبق أن تنبأ بهذه الصعوبة، لكن لاجتنابها قال:

> إذا أمكن إثبات وجود عضو واحد مُعقَّد لم ينشأ عن عدد من التغييرات الصغيرة المتتالية، فإن نظريتي تنهدم كليًّا، لكنني أعجز عن العثور على أي حالة من هذا النوع[3]

---

(١) Michael BEHE, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, [1996].

(٢) المصدر السابق، ص٣٩.

(٣) Ch. DARWIN, *The Origin of Species* [1964], p. 189.

متصدين لهذا التحدي يراكم المناهضون للداروينية إذَن الأمثلة على الأعضاء المعقدة التي لا يبدو تفسيرها بالتطور التدريجي غير متاح فقط؛ بل بعيد الاحتمال بشكل خاص أيضًا: هكذا هو حال «سوطيات» البكتيريا، وهو نوع من القاذف الجُزيئي ثنائي التوجيه لا يبدو أن أيًّا من أجزائه قد تكون أظهرت أية ميزة انتقائية بشكل منفصل، لكن اجتماعها يشكِّل تحفة فريدة من تكنولوجيا النانو(١)

في هذه الظروف، يقدِّر المناهضون للداروينية أننا نجد أنفسنا أمام بديل

---

(١) انظر: إصدارات مختبرات Nanobiology Laboratories & Protonic Nano Machine Laboratory من جامعة أوساكا:

http://www.fbs.osaka-u.ac.jp/eng/labo/09b.html

بالمناسبة، هذه المقارنة بين الكائن الحيّ والآلة، تبدو لنا شرعية تمامًا. كثيرًا ما تُنتقد في صفوف الفلاسفة، تحت اسم «الميكانيزمية»؛ إذ إنَّ مثل هذه الطريقة في النظر تهمل اللاقابلية للاختزال الخاصة بالكائن الحي والطبيعة الداخلية لا الخارجية للغائية العضوية (المُصطنع، مثل الساعة مثلاً، يوجد لشيء غير ذاته؛ أي: لأجل الإنسان، بينما يوجد الكائن العضوي لأجل ذاته). لكن منذ اكتشاف الحمض النووي وتطور الكيمياء البيولوجية، صارت هذه الفكرة تبدو لنا ضعيفة: فالكائن الحي قابل للاختزال بالفعل إلى عناصره المادية وإذا كانت الغائية الناتجة ليست عَمَل آلاتنا الغليظة، فليس ذلك سببًا لإنكار قدرة الآلات المتطورة للغاية. ديكارت وليبنيز هما اللذان كانا على حق، حين وَصَفا الكائن الحي كتشابك آلات، بخلاف برغسون وأو دريش Driesch أو تيلار دي شاردان Teilhard de Chardin، الذين كانوا يسعون إلى تفسير الكائن الحي بعمل مُكوّن غير مادي («الانطلاقة الحياتية»، «الكمالات الأولى»). القول بأن الكائن الحي يشبه الآلة لا يعني اختزاله إلى مستوى آلاتنا الحِرفية، لكن يعني فقط الاعتراف بأن آلاتنا ليست إلا تقليدًا باهتًا وقاصرًا جدًّا لآلاتنا الحيَّة الخارقة، التي تتمتع بوظائف تفتقر إليها مصطنعاتنا البشرية: التوالد، التغذية، الإصلاح الذاتي، إلخ. ما نسميه «الغائية المحايثة» immanente للكائن الحي، والتي تعطي انطباعًا بوجود شيء غامض وظائفيًّا، يُمكن تفسيره جيدًا بوجود الحمض النووي. لكن ينبغي الانتباه لأمر: القول بأن اشتغال الآلات الخارقة يُمكن تفسيره تمامًا بأسباب مادية لا يعني القول بأن تصميمها وظهورها لا يستلزمان وجود ذكاء ما، وأنه يمكن تفسيرها بأسباب ميكانيكية. أن يكون الكائن الحيُّ مجموع معدَّات لا يستلزم أن يكون نتيجة لعملية ميكانيكية محضة

Michael POLANY, "Life transcending Physics and Chemistry", *Chemical and Engineering News*, n⁰ 45 [1967], p. 54-66.

بل العكس هو الصحيح. حالما نفهم كيف تعمل الآلة، يصير التحدي الحقيقي هو فهم كيف أمكنها الظهور أن تنتج عن مجرَّد خوارزمية تطوُّرية. لعلَّ ما لا يمكن اختزاله إلى قوى محضة وعمياء في الآلات الحية ليس هو اشتغالها، الذي لا يستلزم أي «تدفق حيوي»؛ بل انتظامها الذي يبدو أنه يُنبئُ عن فعل سابق لذكاء ما.

صارم: إما أن نستدعي ضربة حظ ضخمة (كلُّ الأجزاء ظهرت في نفس الوقت لتنتظم بشكل مثالي)، وهو مبدأ تفسير غير علمي رفضه الداروينيون أنفسهم، أو تفضيل فكرة تصميم ذكي سابق يقود التطور (عمليًا، ينبغي افتراض مساعدة إلٰهية على المستوى الكمِّي، تسمح بتنسيق الطفرات «العشوائية»). يجب التذكير بأن هذه «السوطية» ـ التي صارت تميمة التصميم الذكي ـ وبدلًا من ألّا يكترث لها الداروينية، قد أنتجت زوبعة من الدراسات والخلافات[1]

حين تتحول آلة الغسيل إلى تلفاز

لا يبقى الداروينيون من غير جواب؛ فهم يجيبون هنا بأنه لا بد أن يوجد طريق دارويني، بطيء وتدريجي، يؤدي إلى ظهور كل عضو يبدو مُعقَّدًا بشكل غير قابل للاختزال. هكذا يسعون إلى العثور على أسلاف عَمَليين للسوطيات، ليواجهوا التحدي الذي أطلقه مايكل بيهي[2] لأجل ذلك، يتخيَّلون طرقًا

---

(١) في نقد أطروحة بيهي، يمكن الاطلاع على:
Kenneth R. MILLER, "The Flagellum Unspun: The Collapse of "Irreductible Complexity", *Debating Design. From Darwin to DNA* [2004]. Ian MUSGRAVE, "Evolution of the Bacterial Flagellum", *Why Intelligent Design Fails. A Scientific Critique of the New Creationism* [2004].
هذه الانتقادات هي أساسًا اعتراضات إمبريقية على طرح بيهي: فهي تقترح سبلاً تدريجية لظهور السوطيات، مُبرزة سلفها العَمَليين (وفي حالتنا هذه، نوع من الحُقن الخلوية لها وظيفة مختلفة تمامًا عن وظيفة السوطيات).

(٢) إلى حدود يومنا هذا، صار السلف العَمَلي الرئيسي لسوطيات البكتيرات ـ T3SS ـ خارج السباق؛ لأنه تبيَّن أنه لاحق، لا سابق زمنيًا بالنسبة للسوطيات، انظر:
NGUYEN, PAULSEN, TCHIEU, HUECK, SAIER, "Phylogenetic analyses of the constituents of Type III protein secretion systems", *Journal of Molecular Microbiology and Biotechnology*, 2 (2) [2000], p. 125-144.
وأيضًا:
M.H. SAIER, "Evolution of Bacterial Type III Protein Secretion Systems", *Trends in Microbiology*, n°12 [2004].
لكن هذا السؤال يبقى مفتوحًا بالطبع. لمزيد تبسيط، ولنبقى في مستوى المبادئ، يمكن أن نقرأ الجدال المسلِّي بين جون ماكدونالدز ومايكل بيهي حول الطريقة التي قد نتصوَّر بها (أو لا) التطور الدارويني لفخِّ فئران، الذي يفترض أن يكون عَمَليًا بقطعة واحدة في البداية، ويقوم بتطوير نفسه بالتدريج عبر الطفرات المتتالية وإضافة القطع الأخرى، فيرفع بذلك عائق التعقيد غير القابل للاختزال. هذا النقاش غير متاح إلا عبر الإنترنت:
http://www.arn.org/docs/behe/mb_mousetrapdefended.htm
ولا يبدو أنه تمَّ البتُّ فيها بعد.

داروينية غير مباشرة. يفترضون بذلك أن كل الأجزاء المُكوِّنة لعضو معقد من المفترض أنها أظهرت ميزة انتقائية، لا لأنها كانت تستوفي مُسبقًا وظيفة العضو التي صارت جزءًا منه؛ بل وظيفة أخرى لا نعرفها بالضرورة، لكن ينبغي افتراضها على الأقل. وعمومًا، قد يكون حلُّ المعضلة هو القول بأن التطور يقوم بـ«الاستصلاح» أو «الترقيع». وبالفعل، يُمكن تمامًا تصوُّر أن يكون العنصر قد انتُقي أولًا لوظيفة ما، ثم أن يسمح له صُدفةً عنصرٌ التحق به صُدفةً أيضًا، بتحقيق وظيفة جديدة مُنتقاة بدورها، وهكذا إلى حين التشكيل الكلِّي للعضو المحقِّق للوظيفة الحالية. كما لو أن آلة غسيل تحوَّلت تدريجيًّا إلى تلفاز، بعد أن مرّت من عدد من الأجهزة الوسيطة الصالحة للخياطة، ثم صناعة الحلويات، ثم الاتصال الهاتفي... إلخ. في كلِّ مرة يكون الشيء مثيرًا للاهتمام، فيتم انتقاؤه.

نشير إلى أن هذا الحلَّ ليس إلا تطهيرًا منطقيًّا لما ينبغي أن يكون عليه التفسير المتوافق مع للمبادئ الداروينية؛ فهو يزيل العائق المفاهيمي المتمثل في إنتاج التعقيد غير القابل للاختزال عبر آلية داروينية، لكنه لا يزيل العائق الإمبيريقي. على هذا الأساس يمكننا تركيب سيناريوهات تبرير ذاتية الاستدعاء من النوع التالي: «إذا وُجد x فإن x تم انتقاؤه، وإذا انتُقي x فإن x قد سمح ببقاء أفضل للسلالة الحاملة لـx؛ إذن يجب الاعتقاد بأن x مثَّل ميزة انتقائية». حسب انتقادات الداروينية فإن مشكلة هذا الحلِّ أنه ينبني في كلِّ الأحوال على الحظ؛ إذ إن احتمال تتابع صُدف سعيدة مثل هذا يبدو ضعيفًا للغاية: الطفرات الممكنة لا حصر لها؛ الطفرة العَمَلية تفترض طفرات أخرى متوافقة معه؛ صُنع عضو بالترقيع يفترض عشرات من الطفرات المتتابعة، عَمَلية في كل مرَّة، بحيث إن تراكمها ينتج وظيفة مُبتكرة مختلفة عن كل الوظائف السابقة.

لم يعد المدهش في هذه الفرضية هو الظهور التلقائي لعضو معقَّد تمامًا (ظهور بيت موسّيه الشعري دفعةً واحدة)؛ بل إنتاج ميزات انتقائية متسلسلة، بطريقة مستمرة ومتناسقة (تتحول جملة الانطلاقة بشكل تدريجي مُحتفظة دائمًا بمعنًى ما). يقوم المناهضون للداروينية حينئذ بحسابات احتمالية تؤدي إلى

نتائج ضئيلة[١] لدرجة أنها تدفع المراقب تلقائيًّا إلى اعتبار فرضيات أخرى غير الصدفة، بحكم الطبيعة وظائفية التوجيه لسلسلة ضربات الحظ.

نشير إلى هذه النقطة الأخيرة لأن المناهضين للداروينية الجادين يعترفون تمامًا، وينبغي أن تُحسب لهم، بأن ضعف الاحتمال لا يكفي لإلغاء فرضية الصدفة، على عكس ما يخلّفه أحيانًا بعض مناصري نظرية الخلق المتسرعين من انطباع. فعلى هذا الحساب قد يبدأ أي رابح في لعبة القمار بالإيمان بالله لمجرد الوهم الارتجاعي! لندخل في تفاصيل هذه النقطة، إذ ستفيدنا لاحقًا.

ما هو ضعف الاحتمال المُحدَّد؟

ينبغي تصحيح تأويلٍ خاطئ لـ«قانون الصدفة الوحيد» الخاص ببوريل[٢] القائل بأن «الأحداث ذات الاحتمالية الضئيلة كفايةً لا تحدث أبدًا» (على المستوى الكوني، تقريبًا $١/١٠^{٨٠}$). ما يريد بوريل قوله: إنه من غير المعقول المقامرة على حدث بمثل هذا الاحتمال الضئيل، إذ مِن شِبه المؤكد أنه سيحدث غيره، لا أن الحدث الذي سيحدث لا يُمكن أن يكون له الاحتمال نفسه الضئيل. يكفي رمي العملة المعدنية ٢٥٠ مرة على التوالي وتدوين النتائج لإنشاء متتالية حقيقية لها احتمال حدوث يساوي تقريبًا. وببساطة، إذا كان الحدث الواقع يجمع بين ضعف احتمال شديد وبنية معيَّنة مُعرَّفة باستقلال عن معرف الحدث، فإن اللجوء إلى فرضية غير فرضية الصدفة يصير شرعيًّا. فمثلًا، حتى لو كانت كل المتتاليات الفريدة متساوية الإمكان، من الواضح أن احتمال الحصول على متتالية من النوع «المتوازن» (بين ٤٥٪ و٥٥٪ لأحد وجهي العملة) كاسح أمام احتمال الحصول على متتالية من النوع المُوحَّد (١٠٠٪ لأحد وجهي العملة)، الذي هو احتمال ضئيل؛ بهذا الشكل نستطيع أن نقول بأنه «يبعُد أن يحدث ما هو ضئيل الاحتمال» وأنه لو حدث فينبغي

---

(١) Lee SPETNER, *Not by Chance. Shattering the Modern Theory of Evolution,* New York, The Judaica Press, 1998.

(٢) Emile BOREL, "Valeur pratique et philosophie des probabilités", *Traité du calcul des probabilités et de ses applications* [1952], t. IV, fasc. 3.

التساؤل عن أسباب غير الصدفة، أسباب يُعَدُ التدخُّل من بينها أكثر احتمالًا من احتمال الحدث نفسه (وفي حالتنا هذه، يتعلق الأمر بضرورة محضة وبسيطة: لا بُد أن العملة لها وجهان متطابقان).

والأمر نفسه ينطبق على الشخص الذي يربح في لعبة القمار مرة واحدة وبين الذي يربح كلَّ أسبوع. قد يُؤوَّل النوع الأول من ضعف الاحتمال بكونه معجزة خطأ، بوهم ذاتي الاستدعاء؛ لكن قد لا يمكن أن يحدث ذلك للنوع الثاني، الذي يفترض تكرار ضربات الحظ، طوال طريق مُحدَّد أكثر ضيقًا من ألا يثير الشكوك. لنتخيل الآن أن أحدًا ما سحب كرة سوداء من الجرَّة، فيتم إخباره بأن الجرَّة كانت تحتوي على مليون كرة بيضاء، وكرة سوداء واحدة، فماذا نستنتج من ذلك؟ قد نشكُّ في أنها مجرَّد دعابة. لكن على كل حال ألم يكن من غير المحتمل أيضًا سحب أية كرة أخرى؟ إن الاعتقاد بكونها مجرَّد دعابة لا شك أنه نتيجة وهم ذاتي الاستدعاء (نتموضع وهميًا وبعديًا في الوضعية حيث تم الإعلان بأنه سيتم سحب الكرة السوداء). لكن ها قد قام شخص بسحب عشر كرات متتالية وتبيَّن أنها كلَّها سوداء، فيكشف المنظمون حينئذ أن الجرَّة كانت تشمل مليون كرة بيضاء، وعشر كرات سوداء، هذه المرَّة، الأمر مؤكد: هناك سرٌّ. إنَّ تكرُّر ضربات الحظ حسب نموذج بسيط، مقترنًا باحتمال ضئيل للغاية حسب فرضية الصدفة، يدلُّنا على ذلك. إذَنْ فاقتران احتمال ضئيل جدًّا (بالنسبة للجريان الطبيعي للطبيعة) مع بنية بسيطة أو بنية عَملية، هو ما يثير الشكوك. وهو ما نظَّر له بعض الفلاسفة تحت اسم «التعقيد المُحدَّد»[1] حين يستوفي حدثٌ ما هذين الشرطين نُدفع تلقائيًا إلى الاشتباه في وجود تدخُّل لذكاء ما: لا يتعلق الأمر بتاتًا بلجوء سحري أو خرافي لعالم سحري؛ بل بخطوات عقلانية تستدعيها الوقائع.

هذا بالذات ما يجعل المحققين، في العديد من مجالات التحقيق ـ

---

(١) Leslie E. ORGEL, *The Origins of Life. Molecules and Natural Selection,* [1973]; M. -P. SCHUTZENBERGER, "Algorithms and the Neo-Darwinian Theory of Evolution", *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution* [1967]; William A. DEMBSKI, *The Design Inference. Eliminating chance through small probabilities* [1998].

الغش في اللعب، الفساد الداخلي، الاحتيال على التأمين، التشفير، البحث عن إشارات قادمة من الفضاء ـ ينتبهون إلى التركيبة التي ذكرناها للتو كعلامة على خلل مُحتمل. لا تستدعي التركيبة قليلة الاحتمال التي لا بنية مُحدَّدة لها (تموضع جزيئات الأوكسجين في صالوني) أي تفسير يمرُّ عبر ذكاء ما. والبنية المُحدَّدة جدًّا لكنها مُحتملة جدًّا حسب قوانين الطبيعة (شكل رقاقات الثلج، أو بلورات الملح أو كرات الزيت في الماء) لا تستدعي ذلك هي الأخرى. لكن في المقابل، فإن حدثًا قليل الاحتمال جدًّا (باعتبار الفرضية المنعدمة) ومُحدَّدًا جدًّا يستدعي بشكل طبيعي تفسيره بفرضيات أكثر احتمالًا[١]

أما فكرة وليام ديمبسكي، المروِّج الرئيسي لهذا المفهوم، فهي أن الشيفرة الجينية تُظهر بالذات بنية غير فوضوية ولا منتظمة؛ بل «معقَّدة ـ مُحدَّدة»؛ لنَقُلْ لمزيد دقَّة بأن توالي التغيُّرات العشوائية للجينوم يُشكِّل بنية قليلة الاحتمال ومفترقة لأي تماثل، ومتَّبعة لطريق عَمَلي في الوقت ذاته[٢] فهي تثير إذن عند المراقب وبشكل طبيعي صياغةً لفرضية بديلة لفرضية الصدفة والضرورة. بالإضافة إلى ذلك، وحسب ديمبسكي، فإن التعريف الحدسي

(١) نشير هنا إلى أن «الصدفة» و«الضرورة» التي نتحدث عنها ليستا نوعان مختلفان من الأسباب: بل إن الأمر يتعلق فقط بطريقة تسمية طرفي الاحتمال النقيضين (١ للضرورة و٠ للاحتمالية الحدِّية). لا يعني لفظ «الصدفة» «سببًا» مُعيَّنًا؛ بل هي طريقة عَمَلية لتسمية لقاء متتاليات سببية مستقلة. بهذا المعنى تكون الصدفة نتيجة عدد من الضرورات المتقاطعة التي لا علاقة بين بعضها البعض. إن الظاهرة التي تُظهر بنية تكرارية بقوة، تماثلية ولها احتمال حدوث قوي، تشير إلى وجود قوانين، قابلة للنمذجة بخوارزمية بسيطة. نقول حينئذ بأن هذه الظاهرة «منتظمة». أما الظاهرة ذات البنية شديدة الاضطراب، غير المتكررة وقليلة الاحتمال، فهي تشير في الغالب إلى التقاء متتالية سببية مستقلة؛ فهي ليست نتيجة لأي قانون بسيط، ويصعب نمذجتها جدًّا. نقول عن هذه الظاهرة أنها «عشوائية» أو «نتيجة صدفة». أما الظاهرة قليلة الاحتمال ذات البنية المعقدة وغير المنتظمة، لكنها تتوافق مع مخطط عَمَلي واضح، فهي تشير ربما إلى عمل ذكاء ما من خلال القوى الطبيعية. نميِّز إذَنْ ثلاثة مستويات: الفوضى، الانتظام، والترتيب الذكي.

(٢) تنبأ شرودينغر، قبل اكتشاف الحمض النووي باكتشاف نوع من «البلور غير الدوري»، وهي عبارة يبدو أنها تصف جيدًا المعلومة المعقدة (غير الدورية) والمُحدَّدة (البلورية) للحمض النووي؛ انظر:

SCHRODINGER, *Qu'est ce que la vie?* [1944].

للاحتمالية المُحدَّدة يمكن تعميمها وصَوْرَنتها رياضيًا[1]: يمكن القول إذن بأن ظاهرة ما ظاهرة معقدة ومحدَّدة حين يكون احتمال حدوثها حسب تطبيق قوانين الطبيعة احتمالًا أدنى من عتبة معينة (والتي يُثبتها عند أقل من فرصة على اثنين من حدوث ذلك خلال تاريخ الكون كلِّه) وحين تكون كمية المعلومات الضرورية لتعريف البنية المستقلة التي يتوافق معها أدنى من عتبة معينة (أي يُمكن تحديدها باستقلال عن معرفة الظاهرة وقابلة للضغط في لغة مُعينة). النزاعات حول هذا المفهوم وصَوْرَنته الرياضية مشتعلة جدًّا: أولًا لأنه يصعب وضع الاحتمالات جدًّا حين يتعلق الأمر بالظواهر البيوكيميائية التي حدثت في الماضي والتي هي مجهولة لدينا بشكل كبير، ثم بأن مفهوم التحديد يبدو ذاتيًّا جدًّا في كل الحالات التي لا يُمنح لنا مسبقًا والتي لا نعرف فيها ما إذا كان يوجد عامل قد يكون تسبب في الظاهرة (كما هو الحال مثلًا في تتبع الاحتيالات)[2]

لكن المفهوم يبقى مثيرًا للاهتمام؛ إذ يساعدنا على عقلنة الاستنباطات التلقائية التي تقودنا إلى صياغة فرضيات بديلة؛ لكن بدل استعمالها استعمالًا دوغمائيًّا على طريقة ديمبسكي، سنكتفي بحذر بالاحتفاظ بالتعقيد المُحدَّد كإشارة نافعة، من المفترض أن تقود إلى اعتبار إمكانية منافسة فرضيات أخرى غير فرضية الصدفة (بافتراض أن تلك الفرضيات متاحة وتتمتع بدرجة جيدة من الاحتمال الداخلي) لتفسير ظاهرة تقع تحت ذلك الوصف. بدل البتِّ بشكل نهائي، مُعلنين أن ظاهرة ما هي بالتأكيد ثمرة ذكاء ما؛ لأنها تُظهر آثار تعقيد مُحدَّد (وهو ما قد يقودنا إلى عدد من «الموجَبات الخاطئة»)، نفضِّل التعامل مع الأمر بالمقارنة بين مختلف الفرضيات المفسِّرة لظاهرة غامضة، واختيار

---

(١) انظر:

William A. DEMBSKI, "Specification: the Pattern that Signifies Intelligence" [2005].
http://www.designinference.com/documents/2005.06.Specification.pdf

(٢) انظر:

Richard WEIN, *Not a Free Lunch But a Box of Chocolates* [2002],
http://www.talkorigins.org/design/faqs/nfl/

الأكثر احتمالًا وذلك هو السلوك الأكثر شيوعًا بين المناصرين الحاليين للحجة الغائية، التي تفضّل الطريقة الاستقرائية والاحتمالية في مقارنة الفرضيات على الطريقة الاستنتاجية في إقصاء التفسيرات النقيضة.

التعقيد الـمُحدَّد تحدٍّ للنظرية الداروينية

في المرحلة التي وصلنا إليها هنا، سيقول مناصرو التصميم الذكي الشيء التالي: إذا اقتصرنا على فرضية التغيُّرات العشوائية، فليس من البدهي أن يكون بالإمكان إنتاج تعقيد غير قابل للاختزال عبر خوارزميات جينية. هذه الأخيرة تعمل لتفسير التطوُّرات الصغيرة، لكن الجدار أعلى، وتجاوزه أصعب حين يتعلق الأمر بتفسير ظهور أعضاء وتطورات كبيرة، إلا أن التطور يفترض سلسلة طويلة جدًّا من ضربات الحظ من هذا النوع، وهو ما يرفع في كلٍّ مرة، بدرجات أسِّيَّة كثيرة، اللااحتمالية العامة للعملية، ويزيد من تحديد الظاهرة بإظهارها خاضعةً لتوجُّه عمَلي مستمر. وحيث إن الوقت المتاح للتطور ليس لانهائيًا، فإن العملية لا تبدو معقولة على فترة قصيرة.

هكذا قام الفيزيائيون بارو وتيبلر بحساب أن الخطوات العشر الضرورية لظهور الإنسان قليلة الاحتمال لدرجة أن الشمس ستكون قد انطفأت قبل أن يكون لأيٍّ من تلك المراحل الوقت لتحدث بالصدفة. يمكن للأشياء ضئيلة الاحتمال تمامًا أن تحدث، حتى لو كانت محدَّدة، لكن يبقى أنه عليها أن تجد الوقت الكافي لتحدث[1] لفهم الحجة بشكل أفضل، يجب تغيير القياس على الأحرف الخاص بدوكينز: إذا اعتبرنا، في قياسنا هذا، أن وجود المعنى في تركيبة حروف يمكن قياسها على وجود وظيفة لتركيبة البروتينات، فإن

(١) BARROW et TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle* [1986], p. 561-565.

المراحل العشر هي كالتالي: ١ ـ ظهور الحمض النووي، ٢ ـ التنفس الهوائي، ٣ ـ تكوُّن حمض البيروفيك عبر تخمُّر الجلوكوز، ٤ ـ التركيب الضوئي ذاتي التغذية، ٥ ـ ظهور الميتوكونديريا، ٦ ـ تكوُّن المُرَكَّب المُعقَّد جسم مركزي/الجسيم القاعدي/السوط، ٧ ـ ظهور سَلَف للعين، ٨ ـ تطوُّر الهيكل العظمي الداخلي، ٩ ـ ظهور جنس الحبليات، ١٠ ـ تطوُّر الإنسان *Homo sapiens* في سلالة الحبليات.

الوضع يكون في الحقيقة هو التالي: لا يجب تنطلق خوارزميتنا التطوُّرية من تركيبة حروف لا معنى لها، إلى أن تصل إلى جملة لها دلالة؛ بل ينبغي أن تنطلق من نصٍّ له معنًى، وأن تصل، عبر تغييرات دقيقة عشوائية، إلى نصٍّ له دلالة أخرى، وذلك بعدم المرور إلا على نصوص لها دلالة، إلا أن التركيبات الطويلة للحروف الحاملة للدلالة نادرة ومنعزلة وسط محيط ضخم من التركيبات التي لا معنى لها. فمن الصعب جدًّا إذَنْ الربط بين اثنتين من هذه التركيبات عبر طرق لها دلالة.

وفكرة المعارضين للداروينية أن الأمر ينطبق أيضًا على نيكليوتيدات الحمض النووي والبروتينات التي تقوم بتشفيرها: لا نمر من بروتين عَمَلي كبير إلى آخر بسهولة؛ يجب القيام بقفزات. يمكن القول، مستعيدين تشبيهًا كان يفضِّله شوتزنبرغر Schützenberger بأن التحدي التركيبي للداروينية هو التالي: تفسير كيفية تحوُّل نصٍّ من تراجيديا سنيك Sénèque إلى بيان في الهندسة المعمارية القروسطية، وذلك بتكرُّر النقولات الخاطئة خطأً طفيفًا في كلٍّ مرة (فالطفرة الجينية العشوائية ليست إلا خطأً في النقل)، ودون أن يفتقر النص إلى المعنى في أية لحظة من اللحظات. حالما نُدرك قدر هذا التحدي، يمكن أن نفهم لماذا تجد الداروينية نفسها منقسمة إلى «مدرستين»: التدريجيين والقفزاتيين. يقدِّر التدريجيون (دوكينز) بأن خلق أنواع جديدة دفعةً واحدة بتغييرات متزامنة لعدد كبير جدًّا من الجينات بعيد الاحتمال جدًّا، إعجازي أكثر مما ينبغي؛ فيرجعون إذَنْ إلى فكرة تطوُّرٍ تدريجي جدًّا، بتغييرات صغيرة تزايدية. لكن القفزاتيون (غولد)، الواعون بالندرة الشديدة للأشكال الانتقالية القابلة للحياة (والتي يشهد عليها إمبريقيًّا غياب المستحثات؟) يقدِّرون أن الحلَّ التدريجي مستحيل، ويلجؤون إلى فكرة «القفزات». وبالطبع، فإن هذه القفزات ترجع بنا إلى العيب السابق؛ فنحن ندور في حلقة مفرغة.

يضيف المعارضون للداروينية أن معطيات أخرى تجعل فرضية الصدفة صعبة القبول: نلاحظ مثلًا أن التطور الطبيعي يميل إلى الرجوع، داخل أنواع مختلفة، إلى نفس الطرق، بإنتاج نفس الحلول، وحسب نفس الأشكال (هكذا

أعين الفقريات وأعين الأخطبوط، أو شكل الثدييات البحرية والسمك). يبدو إذَنْ أن التطور، وخلف هذه العشوائية الظاهرية، كأنه «خاضع» لقوانين أوسع تحد الصور العامة التي يجب أن تتخذها الأعضاء. «طرق التطوُّر متعددة»، كما يقول عالم الأحياء سيمون كونويي ـ موريس، «لكنها تقود إلى عدد صغير جدًّا من الوجهات النهائية».

ظهور الحياة: التحدي النهائي

لكن هناك ما هو أصعب بذلك، حسب مناصري التصميم الذكي: الظهور السريع جدًّا للحياة بالنسبة للوقت المتوافر. هنا، نخرج من مجال تطبيق الداروينية؛ إذ إن ظهور الحياة لا يُمكن، بحكم التعريف، أن يأتي من نظرية تسعى إلى تفسير تطوُّر الحياة نفسها. تفسير ظهور الحياة؛ يعني: محاولة فهم كيف أن المعلومة الضرورية لإنتاج كائن عضوي متناسخ أمكنها أن تنتج من عمليات عشوائية. بتعبير آخر: كيف أن الحمض النووي ـ أو النووي الريبوزي ـ أمكنه الظهور انطلاقًا من عناصر غير حيَّة. من الواضح أن اللجوء إلى التطوُّر التدريجي بالانتقاء الطبيعي ليس متاحًا هنا؛ لأن مبدئًا كهذا لا يُمكن تطبيقه إلا داخل الكائن الحيِّ. قبل ظهور الكائنات العضوية الاستنساخية، ليس للانتقاء أي موضوع؛ يجب إذَنْ تصوُّر ظهور آني وغير تدريجي للكائن الحيِّ: لا يُمكن لكائن حيٍّ أن يكون حيًّا «بقدر أو بآخر». إما كلُّ شيء، وإما لا شيء.

لكن محاولات إظهار الحياة انطلاقًا من «حساء ما قبل حيوي»، وفق نموذج تجربة ميلر ـ أوراي (المتمثلة في إعادة إنتاج الظروف الفرَضية لظهور الحياة على الأرض) لم تجتز أبدًا مرحلة الأحماض الأمينية. هنا أيضًا، لا تبدو الرتب الزمنية كافية حتى يكون بإمكان الصدفة توليد مجموع «طوب» الكائن الحيِّ ثم الكائن الحي نفسه؛ فإنتاج خلية حيَّة بالصدفة يبدو مهمة تركيبية تعجيزية: للبحث عن بروتين عَمَلي بين المساحة الكلية لاحتمالات تركيب الأحماض الأمينية، تبدو الطريقة العشوائية عقيمة تمامًا. قام

البيوكيميائي دوغلاس آكس[١]، القريب من أطروحات التصميم الذكي، بحساب أن احتمال ظهور أي بروتين عَمَلي ذي حجم عادي (سلسلة من ١٥٠ حمضًا أمينيًّا تُظهر انطواءً ثلاثي الأبعاد مستقرًّا) من حساء ما قبل حيوي، هو تقريبًا ١/$١٠^{١٦٤}$. ليست هذه فقط نسخة كابوسية من الإبرة في كومة القشّ؛ إذ إنها تعني العثور على جسيم مبدئي بالصدفة في كون يُفترض أنه يشمل مادَّة أكثر بـ$١٠^{١٨٤}$ مرَّة من المادَّة الموجودة في كوننا الحالي (الذي لا يشمل إلا $١٠^{٨٠}$ جسيم)؛ بل ينبغي فوق ذلك أن يحدث هذا النوع من الإنجازات بشكل متكرر، ودائمًا في منحى تصاعد الوظائفية. هذا التحالف بين احتمال ضئيل وطريق وظائفي عَمَلي يدلُّ على وجود تعقيد مُحدَّد.

هذا وما زلنا عند إنتاج «طوب» الكائن الحيِّ. حين نحاول تصوُّر احتمال ظهور خلية حيَّة عبر عملية عشوائية؛ فإن الاحتمالات تصل إلى مستويات سحيقة. كثيرًا ما يُذكر التقدير الذي أنتجه عالم فيزياء الفضاء فريد هويل، الذي كان قيَّم احتمال ظهور بكتيريا بالصدفة بـ١/$١٠^{٤٠٠٠٠}$، معبِّرا عن ذلك بشكل تصويري، قائلًا: «ذلك هو تقريبًا احتمال أن ينتج إعصار مرَّ على حطام طائرات، طائرة بوينغ ٧٤٧»[٢] سيقول البعض: «لا شك أن الأمر مستحيل من أول مرّة، لكن ماذا لو قمنا بالتجربة عددًا كبيرًا من المرات؟» وهي ملاحظة شرعية: قبل أن نقول بأنه يستحيل البحث عن إبرة في كومة قش، يجب تحديد عدد الناس المتوافرين للمهمة، والمدَّة الزمنية المتاحة

(١) Douglas AXE, "Estimating the Prevalence of Protein Sequences Adpoting Functional Enzyme Folds", *Journal of Molecular Biology*, n⁰ 341 [2004].

وذلك هو نتاج ضرب احتمال تكوين سلسلة أحماض أمينية لا تشتمل إلا على روابط ببتيدية (١٠^٤٥) باحتمال تركيب أحماض أمينية «عسراء» فقط (١٠^٧٤) باحتمال تركيب أحماض أمينية تشكِّل بروتينًا عَمَليًّا (١٠^٧٤) = ١٠^٤٥ * ١٠^٤٥ * ١٠^٧٤ = ١٠^١٦٤.

(٢) Fred HOYLE, *Intelligent Universe* [1983], p. 19

= انطلاقًا من أعمال دوغلاس آكس، يمكن اللهو بالبحث عن رقم فريد هويل: حسب آكس، فحيث إن احتمال إنتاج بالصدفة وفي الحساء ما قبل الحيوي لبروتين عَمَلي مُكوَّن من ١٥٠ حمضًا أمينيًّا هي ١/١٠^١٦٤، وحيث إن الخلية البدائية تتكون من ٢٥٠ بروتينًا على الأقل، فإن هذا يعطي احتمالاً يعادل (١/١٠^١٦٤)؛ أي: ١/١٠^٤١٠٠٠.

كذلك. فاحتمال ظهور بروتين من هذا النوع ليس إذن $P(t) = ١٠^{-١٦٤}$ لكن $P(t) = ١ - (١ - ١٠^{-١٦٤})^{N}$، بحيث إن N هو عدد المحاولات. لكن على مستويات مثل هذا، حتى بافتراض أن آلاف المليارات من الكواكب تقدِّم ظروفًا صالحة للحياة، وذلك منذ مليارات السنوات، فلن نقوم إلا بتقليص اللاحتمالية بشكل لا يُذكر[١] أمام صعود هذه اللاحتمالات المُحدّدة، يقوم مناصرو التصميم الذكي بصياغة نوعين من الاستدلالات، الأول استنباطي محض، والثاني استقرائي واحتمالي (وهو ما تطلق عليه الإبستمولوجيا الأنجلوسكسونية لفظ: *Inference to the best explanation*).

الاستدلال الأول:

١ ـ ما ليس نتيجة الضرورة، ولا نتيجة الصدفة، نتيجةٌ لذكاء ما.

٢ ـ ثم إنَّ الكائن الحي ليس نتيجة ضرورة (يتوقف على أحداث ضئيلة الاحتمال تمامًا)، ولا نتيجة للصدفة (يُظهر بنيات منظمة بشكل كبير).

٣ ـ إذن فالكائن الحيُّ نتيجة ذكاء ما.

الاستدلال الثاني:

١ ـ لا تُنتج الأسباب الطبيعية المعروفة تعقيدًا مُحدَّدًا (نعجز إلى يومنا هذا عن تفسير ظهور التعقيد غير القابل للاختزال دون افتراض وجوده مسبقًا).

٢ ـ يتسبب الذكاء عادة بتعقيد غير قابل للاختزال (الاستنباط من أمثلة مُصطنعة: إنتاج المُصطنعات).

٣ ـ يتَّسم الكائن الحيُّ بتعقيد غير القابل للاختزال (أعضاء معقَّدة تفقد وظيفتها عند فقدان قطعة منها + جهلنا بأي طريق دارويني يُمكن أن يقود إليها بطريقة تدريجية).

---

(١) حول ترقيم هذه اللاحتمالات الضخمة يُمكن الاطلاع بالأخص على:
Robert SHAPIRO, *Origins, A skeptic's Guide to the Creation of Life on Earth* [1986], p. 128.

و:
H. YOCKEY, "A Calculation of the Probability of Spontaneous Biogenesis by Information Theory", *Journal of Theoretical Biology*, n⁰ 67, 1977, p. 377-398.

٤ ـ أفضل تفسير متوافر للكائن الحي، في الوضع الحالي لمعارفنا، هو الذكاء، لا الأسباب الطبيعية.

كيف ننظر لهذه الاستدلالات؟ هذه استدلالات متسرِّعة.

يُمكن التشكيك في الأول بالاعتراض على العبارة الثانية منه، وبافتراض آليات غير معروفة بعد (على نمط البلورة) التي ستسمح بتضخيم احتمال ظهور الحياة وعملية التطور بشكل معتبر. أما الاستدلال الثاني، فهو قابل للنقد بنفس القدر، حتى وإن صيغ صوريًّا بشكل أفضل؛ لأنه أكثر حذرًا. لنشر بداية، ولصالحه، بأن هذا الاستدلال لا يستند إلى مجرد دعوة للجهل (مغالطة من نوع: «بما أن X لا تفسِّره العلوم، إذَنْ فتفسير X فوق طبيعي»). بل يتعلق على العكس باستقراء حقيقي نحو أحسن تفسير (*inference to the best explanation*). فالاستنتاج مُستخرج على أساس معرفة جيدة بالعلة المعتادة للبنيات المعقدة غير قابلة للاختزال (أي: الذكاء)، وبغياب تفسير بديل متوافر معقول، (لا على أساس جهل بالشيء فقط). وبالتالي، وباستثناء أن تتم المصادرة على المطلوب ضد كل تفسير بالذكاء، فمن الشرعي الإقرار بأن هذا النوع من التفاسير مُمكن. لكن يجب الاعتراف في الوقت ذاته بأن الاعتراض على العبارة الأولى منه مفتوح جدًّا، وهو ما يجعل الاستدلال هشًّا؛ إذ إنه معلَّق باستمرار بحالة تقدُّم العلم. كل شيء يتوقف بالفعل على درجة اليقين التي لدينا فيما يخص استحالة أي تفسير علمي معقول للظاهرة المعنية، إلَّا أنه لا يظهر لنا أن تفسيرًا علميًّا للتعقيد غير القابل للاختزال قد يكون ضئيل الاحتمال للدرجة التي يعتقدها نقَّاد الداروينية. كلٌّ على طريقته، يشمل هذان الاستدلالان مقدِّمة هشَّة، يُمكن الاعتراض عليها باسم تقدُّم العلم في المستقبل، لنحاولْ إظهار كيفية ذلك.

الحل الخارق عند القائلين بنقائص الداروينية

نبدأ بالإشارة إلى أننا نجهل درجة التعقيد الحقيقية لنقطة انطلاقة

الحياة[1] تفترض الحسابات التي ذكرناها نقط انطلاقة قليلة الاحتمال جدًّا؛ لأنها معقدة جدًّا. لكن من الممكن أن نقطة انطلاقة الحياة كانت أكثر بساطة، وبالتالي أكثر احتمالًا جدًّا من ظهور سلسلة من عشرات المئات من الأحماض الأمينية دفعةً واحدة، وأكثر احتمالًا من باب أَوْلى من الظهور التلقائي لبكتيريا (الفرضية التي يستند إليها الحساب فوق ـ الفضائي الخاص بفريد هويل). حتى وإن ظلَّ هذا النوع من الفرضيات تخمينيًّا، يُمكن مثلًا أن نفكر في الببتيدات ذاتية النسخ (سَلَف محتمل للحمض النووي الريبوزي)، التي لا تشمل إلا قرابة الثلاثين حمضًا أمينيًّا[2] هناك شيء مؤكد: لا شك أن سؤال درجة التعقيد الدنيا المطلوبة لتحقيق المرور من الجامد إلى الحيِّ (ومن ثَمَّ انطلاق عملية تطوُّر لاحقة عبر الطفرة/الانتقاء) سؤال يستحيل حلُّه مُسبقًا؛ كلُّ ما نستطيع قوله هو أن الظهور «بالصدفة» يصير بعد درجة معينة، قليل المصداقية. لكن سؤال معرفة من أين تقع العتبة الحقيقية لم يتم البتُّ فيه بعد. وبالتالي، فإن الحجج المبنية على اللاحتمالية قابلة للنزاع إمبريقيًّا، مبدئيًّا على الأقل؛ أي: باسم جهلنا.

يجب الإقرار بأن العلماء المناصرين للتصميم الذكي يبرهنون على نوع من التسرُّع وقلة الصبر فيما يخص هذه النقطة: في تسرُّعهم لإثبات خطأ الداروينية، ينقضُّون على النقائص الموجودة ويستدعون بسرعة تدخُّل ذكاءٍ ما في العمليات الطبيعية. أما العلماء الذين تحرِّكهم روح تواضع حقيقية أمام العمليات الطبيعية فيفضِّلون ألَّا يستخلصوا أي استنتاج من الاحتمالات الضعيفة جدًّا بالفعل ومن «الفراغات التفسيرية» التي نؤول إليها في الوضع

---

(1) يمكن العثور على ملخص جيد للاعتراضات الممكنة، وبالأخص على نقد للاحتمالات الخيالية أحيانًا لبعض المؤلفين، في مقال ريتشارد كارييه:

Richard CARRIER "The Argument from Biogenesis: Probabilites against a Natural Origin of Life", *Biology & Philosophy*, novembre 2004, pp. 739-64.

(2) انظر مثلاً:

K. SEVERIN, D. LEE, A.J. KENNAN et M.R. GHADIRI, "A Synthetic petide ligase", *Nature*, n^{0} 389, 1997, p. 706-709.

الحالي لمعارفنا. هذا السلوك يتبيَّن أنه سلوك خصب: كثيرًا ما يحدث أن تُسَدَّ الفراغات التي يصطادها المعارضون للداروينية بعد بضع سنوات فقط بفضل التقدم في الكيمياء البيولوجية[1] يبحث المعارضون للداروينية حينئذ عن نقائص أخرى، وهكذا.. ينبغي أن يقودنا استقراء بسيط بحس سليم، دون مبالغة في التمنّي (*Wishful thinking*) إلى التحلِّي بالحذر.

وبشكل عام، سنجيب إذَنْ عن الحجج التي ذكرناها أعلاه القائلة بأن اللاحتمال المُحدَّد لبعض الظواهر لا يُمكن إنكاره، باعتبار معارفنا الحالية، لكن أنه قد ينقص بتقدم معارفنا، ليصل إلى مستويات متوافقة مع الموارد الاحتمالية المتوافرة لدينا والمحدودة فعلًا (لا توجد الأرض منذ الأزل). توجد مُسبقًا مسارات نظرية على الأقل لتفسير ظهور العقيد غير القابل للاختزال، عبر «التكيف المسبق» (الترقيع الذي تحدثنا عنه قبل قليل)؛ من جهة أخرى، قد تُفسَّر الطفرات الكبرى و«القفزات» التطوُّرية المفاجئة، بلعبة الازدواج الجيني، التي تسمح للكائنات العضوية بتشكيل وظائف جديدة دون هدم وظائفها الموجودة مُسبقًا (وهو ما يجيب جزئيًّا عن تحدي الاستمرارية الوظائفية للمراحل الانتقالية)، وتشكيل جينات مهندسة تُفسِّر التغيرات الكبيرة في الشكل.

وأخيرًا، يجب أن نضيف إلى هذه التطورات في النظرية الداروينية عدَدًا من الفرضيات التي لو أُثبِتَت فستسمح للاحتمالات الضئيلة التي يبرزها المعارضون للداروينية أن ترتفع بشكل معتبر.

دعونا لا ننسى، وقبل اللجوء إلى إلٰه «يسدُّ الفراغات»، أنه إن بدا أن ظاهرة ما لا تقبل التفسير بالصدفة، فقد تكون ببساطة نتيجة قانون فيزيائي ما

---

(١) لاستشعار ذلك، يُمكن الرجوع إلى مؤلَّف عالم البيوكيمياء مايكل دانتون (Michael DENTON, *Nature's Destiny* [1985])، حيث يعترف بأن الحجج المعارضة للداروينية التي كان وضعها في كتابه السابق (*Evolution. A Theory in Crisis* [1985]) فنَّدها التسلسل الجيني الذي أظهر أن الحجج المبنية على ندرة الأشكال العَمَلية لا أساس لها. الأمر نفسه ينطبق على مايكل بيهي، الذي وضع يده على صعوبات حقيقية، ألغاز حقيقية، ثم رأى زملاءه يحلُّونها شيئًا فشيئًا.

زلنا نجهله! ما نعتبره خاصية مدهشة لظاهرة ما، لا يكون أحيانًا إلا عجزنا عن التنبؤ به، باعتبار جهلنا به. مثلًا: إذا قمتم بملاحظة متعلقة بـ ٥٠ ألف شجرة في غابة كبيرة، أن جذوعها جميعًا عليها رغوة من الجهة نفسها، فأنتم أمام ظاهرة ضعيفة الاحتمال جدًّا مبدئيًّا ومرتبة جدًّا. ليس هذا سببًا كافيًا لنستنتج وجود قصد ذكي ووضع فرضيات غريبة، مثلًا أن حارس غابة مهووس قام بحكِّ الرغوة عن كلِّ الأشجار من جهة واحدة. فمعرفة بسيطة بالفرق بين اتجاهات البوصلة وبشروط التعرُّض لضوء الشمس سيسمح لنا بنسبة هذه الظاهرة إلى الضرورة. هذي هي الطريق التي يستكشفها علماء ما بعد الداروينيين الذين يعترفون بفاعلية المبادئ الداروينية التدريجية لتفسير إقصاء الأقل قدرة والتطور الصغير للأنواع، لكنهم يقدِّرون أنها غير كافية لتفسير توجُّه العملية التطوُّرية على المدى الطويل، يبحثون بالتالي عن قوانين إضافية، ستقوم بحذف اللاحتمالية الظاهرة للظواهر. يعطي جون ستون تشبيهًا مبيِّنًا جدًّا: لنتخيل أننا، وحتى نفسِّر التغيُّرات المناخية، لا نستدعي إلا تطوُّر كتل الهواء على سطح الأرض. لتفسير الفرق الكبير بين مناخ شهر ديسمبر ومناخ شهر يوليوز، سنكون مضطرين لاستدعاء تغيُّرات عشوائية مدهشة جدًّا من حيث انتظامها. سيحاول البعض تمديد نماذج التفسير المناخية الصالحة إلى التغيُّرات المناخية الكبيرة لأجل تفسيرها. لعل البعض يقوم باستدعاء تصرُّف الآلهة المنظمة للمناخ، إذ يرفضون اللجوء إلى الصدفة كنمط تفسير.

سيتغير كل هذا في اليوم الذي ندركِ فيه وجود تفسير أبسط على المستوى الأكبر: زاوية ميل محور دوران الأرض ودوران كوكبنا حول الشمس، والتي تتسبب فيما نسميه الفصول. في معادلة احتمالية، يكفي أن يصير الطرف الأضعف قريبًا من ١ فجأة (ببساطة لأن قانونًا طبيعيًّا ما يجعل من شبه الضروري ظهور البنية أو البنية التحتية الفلانية أو العلانية بشكل تلقائي، التي تسهِّل تشكُّل الأعضاء) حتى يتدنَّى حائط اللاحتمال دفعةً واحدة. بل ذلك هو الانتقاد الرئيسي الذي نستطيع أن ننتقد به حجج المعارضين للطبيعانية، المبنية على اللاحتمالية: هؤلاء يظلُّون دومًا تحت تهديد اكتشاف

العلماء لقانون يجعل أشياء بعيدة الاحتمال من جهة الحسِّ أشياءَ بسيطة للغاية. في الاستدلال الأول الذي ذكرناه آنفًا، يُمكن التشكيك في العبارة الثالثة، وفي تلك الحالة لا يمكن استنتاج ما تم استنتاجه: ما اعتبرناه بعيد الاحتمال كان مُحتملًا، وحينئذ تكون الحياة ظاهرة مُحدَّدة ضرورية، كما هو حال البلور، ويكون للاستدلال الشكل التالي:

١ ـ ما ليس نتيجة الضرورة، ولا نتيجة الصدفة هو نتيجة ذكاء ما.

٢ ـ لكن الكائن الحيَّ ربما يكون نتيجة مُشتقة من قانون ضروري (ويكون بالتالي قليل الاحتمال أكثر من كونه متوقعًا).

٣ ـ نتيجة: قد تكون الحياة ظاهرة مُحدَّدة ضرورية.

العلماء الذين طوَّروا هذا النوع من الفرضيات هم في طور البحث عن براديغم جديد، يسمح بتغليف الداروينية في نظرية أوسع. هذه الفرضيات تنبني على معطيات مثل: تكرُّر الصور الحيَّة، التوجه المستمر للتطور نحو التعقيد، وجود عوامل أكثر تدخلًا من المعلومة الجينية في شكل الكائنات العضوية. سنكتفي هنا، مع اقترافنا لنوع من التباهي بذكر المشاهير (*Name-dropping*)، بالإشارة إلى أعمال عالِم الإحاثة سيمون كونويي ـ موريس[١]، عالِمَيْ الأحياء ستورات كوفمان[٢]، وكريستيان دو دوف[٣] ما يهم هنا هو مبدأ الحلِّ، لا تفاصيله. لكن هذا النوع من الحلول، في قاموس ديمبسكي، يرجع إلى تعريف الحياة (أو بعض الشروط السابقة المهمة للحياة) كظاهرة مُحدَّدة منظمة أو مُحدَّدة ضرورية، وهكذا يصل الأمر بستيوارت كوفمان وبمنطقية شديدة إلى الحديث عن ظهور الحياة كعملية «تبلور». إذ إنه في تلك الظروف يجب بالفعل تقريب الحياة من رقاقات الثلج، والتشكلات البازلتية أو «الدوامات» لمحاولة فهمها. في مصطلحات تشبيهنا الأحرفي، يرجع الحديث عن البلورة إلى إبراز أن توزيع الاحتمالات لكلِّ حرف ليس

(١) S. CONWAY-MORRIS, *Life's Solution. Inevitable humans in a Lonely Universe* [2003].

(٢) S. KAUFFMAN, *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution* [1993].

(٣) C. DE DUVE, *Vital Dust. Life as a Comic Imperativ* [1995].

مُوحَّدًا. إذا أخذنا بعين الاعتبار تردُّد ظهور الحروف في اللغة الفرنسية، وتردد اجتماع حرف بآخر، فمن الممكن رفع احتمال الظهور التلقائي لجملة طويلة ومعقولة.

سنلاحظ بالمناسبة أن فكرة التبلور هذه يبدو أنها تسير في اتجاه المدرسة «القفزية»، حيث إنها ترفع احتمال الظهور التلقائي لعضويات معقَّدة، بينما لا تحدُّ مُطلقًا من ندرة الأشكال الوظيفية المُحتمل عملها كوسيط خلال التطور التدريجي. من وجهة نظر فلسفية، فإن الحدَّ من ضعف الاحتمال باكتشاف قوانين جديدة للطبيعة يؤول إلى تصوُّر عام يُمكننا أن نطلق عليه «الانتظام الذاتي». وبالفعل، إذا كان انتظام المادة الفيزيائية حسب الأشكال المنتظمة والقابلة للحياة لم يعد قليل الاحتمال؛ بل يبدو في صورة ضرورة فيزيائية، يُمكن التأكيد بأن المادة تحمل في ذاتها، وبالقوة، وعدًا بالحياة: فهي تنتظم ذاتيًا، وبحيث لا تبقى الحياة ضربة حظ مُعجزة؛ بل نتيجة طبيعية ـ منتظمة إن أمكن القول ـ للقوانين الأساسية.

هذا ما قد ينتهي العلم إلى إثباته، لعجز تفسير ظاهرة مُعقَّدة ومنظَّمة كالحياة باستدعاء الصدفة ـ وهي الصورة المُعلمنة للمعجزة ـ عن إرضاء العقول العلمية. لنفترض للحظة أن الحال كذلك. سيكون لدينا آنذاك نظرية كاملة تفسِّر لماذا أمكن ظهور الحياة، بتلك السرعة، من الحساء قبل الحيوي. هل نكون بذلك قد أوضحنا ـ اختزلنا، حلَّلنا، بدَّدنا ـ الذكاء الظاهر الذي تُنبئ عنه البنية الوظيفية للكائنات العضوية الحية؟ ليس هذا مؤكدًا.

أن تكون قصير النظر لا يمنع من أن تكون ذكيًّا

منذ بداية تقصِّينا هذا، يبدو أننا خلطنا بين مفهومين حان وقت التمييز بينهما: الذكاء من جهة، والقصد من جهة أخرى. ما تسمح الداروينية وأي شكل من أشكال الطبيعانية بعد الداروينية بإقصائه هو وجود أي شكل من أشكال القصد أو النية؛ أي: قدرة على التنبؤ داخل الطبيعة الفيزيائية (قبل ظهور الحيوانات ذات الجهاز العصبي المركزي بالطبع). يحدث ظهور الحياة

ثم تطوُّرها بالفعل دون أن تتنبأ الطبيعة بشيء: فهي لا تخطِّط لشيء ولا تستبق شيئًا، ولا تتقدم إلا بسلسلة من المحاولات والأخطاء، كما لو كانت تتلمس طريقها. درجة تلمُّس الطريق هذه هي التي تتغير، حسب انتمائنا للداروينية الصارمة، أو إلى الانتظام الذاتي التلقائي. في المقابل، لا تسمح الداروينية ولا الأشكال الأخرى من الطبيعانية بإقصاء فكرة الذكاء. اعتقاد ذلك يعني الخلط بين الذكاء والقصد. وهو خلط مفهوم، يأتي من كوننا كائنات واعية يرتبط فيها الأمران بشكل وثيق، خلطٌ يقودنا إلى افتراض وجود قصد ونية (*design*) وراء أي دليل يدلُّ على الذكاء. أنكر شوبنهاور من قبل على هذا الخليط المتسرِّع:

> عند كل هؤلاء الناس تصير الغائية لاهوتيةً في الحين، ولكل غائية تُكتشف في الطبيعة، وبدل التأمل والسعي للفهم، يُطلقون تلك الصرخة الصبيانية *design! Design!*: يردِّدون أغنية فلسفتهم، فلسفة العجائز، ويصمُّون آذانهم عن اعتراضات العقل[١]

لكن وبكلِّ دقة، هذان المفهومان متمايزان، وبالتالي، حين نتأمل الطبيعة، فإن ما يدفعنا إلى اعتبارها «مُشرَبَةً بالذكاء» ليست قدرتها على التنبؤ، المنعدمة فعلًا (أين أعين الطبيعة، أين دماغها؟)، لكن ببساطة قدرتها على وضع عدد من العناصر المعقدة في خدمة وظيفة بسيطة. هذا التقابل بين تعقيد الأسباب وبساطة النتائج هو ما يمثِّل الدليل الأوكد على الذكاء[٢] سيعترض البعض بأن هذه القدرة الأخيرة تستدعي وجود ذكاء ما؛ بالذات لأننا ننسبها تلقائيًّا إلى وعي مُخطِّط كعلَّته الضرورية، لكن هل الحال كذلك؟ كلا؛ لأن التفسير الدارويني حين يُعطى، كيفما كان مقنعًا، فإن ذكاء النتيجة لا يختفي لأجل ذلك من أمامنا. يستمر ذلك الذكاء في صعقنا. ليس أحد مستعدًّا

(١) Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, suppl. au liv. II, chap. XXVI, "De la téléologie" [1818], p. 1063.

(٢) يمكن العثور على محاولة تنظيم منهجي لهذه الفكرة في مقال لروبرت س. كونز:
Robert C. KOONS, "Are Probabilites Indispensable to the Design Inference?" [2001]:
http://www.robkoons.net/media//DIR_5901/69b0dd04a9d2fc6dffff8.

لاعتبار بنية العين «مفتقرة للذكاء «لمجرد أنها لم تُصنع على يد حرفي واعٍ؛ بل قوى الطبيعة. قد نقول هنا بأن الأمر يتعلق بحكم آني، باعتقاد لا يُقاوم، بدهية بقدر معطيات الإدراك الحسي. كيفما كان طريق إنتاج كائن حيٍّ: تشير النتيجة نفسها إلى ذكاء ما. ويكون بذلك الدرس المستخلص من الداروينية أن الذكاء قد يمارس عمله بطرق مختلفة: إما بوضع خطة، كما عند البشر، تستبق المراحل المراد إنجازها، وتذهب إلى الهدف مباشرة؛ وإما، كما هو حال الطبيعة، بالبحث المتلمس لطريقه للحلول الأنسب.

ليس امتلاك الذكاء من عدمه هو ما يميِّز إذَن الإنسان عن الطبيعة؛ بل طريقة عمل الذكاء: برؤية طويلة الأمد، أو بطريقة قصيوة النظر. في الحالة الأولى، يقوم الذكاء بعمله عن طريق نظام عصبي مركزي كبير الحجم؛ في الحالة الثانية، من غير مركزية. قد تكون هذه الصورة أو التقسيمة غير متماشية مع الحدس الأوليِّ، لكنها ليست غير عقلانية؛ بل يظهر فقط حين نقلب المنظور المعتاد. ليست الطبيعة هي ما يشبه نتاج الصناعة البشرية؛ بل إن الصناعة البشرية هي التي تقلِّد الطبيعة[1] ما يُنجز في الطبيعة بنشاط قصير النظر، يُنجز عند الإنسان عن طريق مداولة واعية. دعونا لا ننسى التالي: ما يدفعنا إلى نسبة ظاهرة ما إلى سبب ذكي ليس كونها نتجت على يد عامل له عقل قادر على التخطيط للأعمال؛ بل لأن الظاهرة تُظهر تكيُّفًا دقيقًا لعدد كبير من الأجزاء عند تنفيذ أية وظيفة. حينئذ، إذا اكتشفت أعضاء طبيعية والتي تبدو أمامها المنتوجات الصناعية الأكثر دقة كمسودات غليظة، فلا سبب جدِّي يدفعنا لنسبة الذكاء للمنتوجات الثانية ورفضها للأولى. هنا، يكون الحدس والحس المشترك دليلين جيدين، يشعراننا بانطباع لا يقاوم بالبراءة والذكاء أمام مشهد الطبيعة. لا توجد أبدًا حجة قوية تجعلنا نتحدى هذا الانطباع؛ فالبينة على من يقول أنه انطباع موهم.

---

(١) ARISTOTE, *Physique,* liv. II, 8, 199a.

هل يكون الإلٰه هو روح العالَـم؟

وحيث إننا فهمنا هذه النقطة، أين وصلنا؟ قد يغري البعض أن يتوقفوا هنا: وتكون بذلك النقطة النهائية لبحثنا هي الطبيعة وقوانينها، الأحكام الشاهدة على الحياة والوعي. وتكون الطبيعة نوعًا من «الكائن الحيّ» الذي يديره الانسياب والانحسار لدورات التمدُّد والتقلُّص الكبيرة للكون. ويكون الذكاء غير الواعي للطبيعة أصل كل ذكاء، وبالأخص ذكاء البشر، ويُفترض به ألّا يكون إلا انكسارًا داخل ما يُسمى «الذكاء الفردي». ويكون العقل البشري المكان الفريد الذي تصل فيه قوانين الطبيعة إلى معرفة نفسها، المنطقة المضيئة التي يتوهم فيه العقل الكبير للأجسام توهمًا عابرًا بكونه روحيًّا وغير مجسَّد. وينبغي إذَنْ أن يتم قلب المنظور المعتاد منذ إقامة التوحيد: ليست الطبيعة هي التي يفترض أن يكون أصلها «عقلًا أعلى»، «وعيًا أسمى»؛ بل إن عقول البشر ووعيهم هي التي يفترض أن تكون صورًا مشتقة وغير مثالية عن الذكاء الطبيعي. ويكون هدف الحياة الناجحة هو العودة إليه وإلغاء كل شعور موهم بالفردية التي تعزلنا عن الروح الكبرى غير الواعية للعالم.

هذه الرؤية الميتافيزيقية يتقاسمها العديد من كبار المفكرين. وهي رؤية الإغريقِ القدامى، الذين كانوا يرون أن «روح العالَـم» تسكن الطبيعة. وهي التي نجدها في الميثولوجيات والحكم الشرقية تحت أسماء متنوعة، آتمان في الهندوسية، التشي أو الكي في الطاوية. تجمع رؤية كهذه بعضًا من تصوُّرات حدسنا الأكثر عمقًا؛ فهي تحمل من هذه الجهة كثيرًا من الحق: يوجد ذكاء في الطبيعة، كلُّ شيء يجيب عن نفسه فيها، كلُّ شيء موجود فيها في الوقت ذاته، السبب والنتيجة[١] لكن هل نستطيع بالفعل أن نتوقف هنا؟ هل هذا الحل يستقيم؟ أم يجب أن نواصل جرينا؟

لكن من الذي قام بضبط «روح العالَـم»؟

شرط الاكتفاء بـ«روح العالم» كحلٍّ للغزنا هنا أن يكون تفسيرًا نهائيًّا

---

(١) KANT, *Critique de la faculté de juger* [1790], = 65.

حقًّا. ينبغي لأجل ذلك، لا أن تفسر قوانين الطبيعة ظهور كائنات عضوية حيَّة فقط؛ بل ألا تستدعي تلك القوانين نفسها أي تفسير. يجب ألَّا تُظهر قوانين الطبيعة أية إشارة لتبعيتها لأي سبب خارجي، أن نتمكن من التوقف عندها كما نتوقف على شيء ضروري مطلقًا، يحمل في ذاته علَّة وجوده. لكن يبدو أن الحال ليست كذلك. قوانين الطبيعة متعددة، طارئة، وتنطبق في ظروف طارئة هي نفسها؛ فهي تستدعي إذَنْ تفسيرًا، علَّة كافية. قمنا بالتدليل على هذه النقطة في الفصل الثاني. وحيث إن هذا التفسير لا يمكن أن يسند إلى العلم الفيزيائي، فالمفترض أن يكون تفسيرًا بعمل كائن غير مادي وقوي قوة مطلقة، والذي يدفعنا التأمل في أعجوبات الكون إلى أن نمنحه صفة الذكاء. فلا وجود إذَنْ لروح العالَم دون الإله، ويُمكن أن نقول، مستعيدين ما قاله لاشولييه العجوز Lachelier بأن «العالم فكرة لا تفكّر في ذاتها، ومُعلّقة بفكرة تفكّر في ذاتها». لكن هذه طريق مختصرة. إلا أنه تبيَّن أننا نستطيع توثيق نفس الاستنتاج ببعض المعطيات الفيزيائية المدهشة فعلًا، لنرَ ذلك.

منذ قرابة أربعين سنة أثبت العلماء أن وجود الحياة مُعلَّق بتحديد دقيق للغاية للظروف المبدئية للكون[1] سمحت القدرات الحسابية للحواسيب بالفعل بمحاكاة ما كان الكون ليكون عليه لو أن نوعين من المعطيات كانا مختلفين: الثوابت التي تظهر في التعبير الرياضي عن القوانين الفيزيائية (مثلًا G في قانون نيوتن $F = G * m_1 * m_2/d^2$) والظروف المبدئية للكون (مستوى الإنتروبيا، الكثافة، سرعة التمدد، النسبة بين المادة والمادة المضادة. إلخ). من الواضح أن هذه المعطيات لا تحددها القوانين الفيزيائية نفسها، وأن القوانين يمكن أن تبقى على حالها حتى مع ثوابت مختلفة (مثلًا G قد تكون مساوية لـ ٧,٦٧٣ بدل ٦,٦٧٣). قد كان بإمكاننا أن نظن، ومهما تكن النتيجة، أنه أي ترتيب كيفما كان قد يكون أعطى كوْنًا مختلفًا، لكنه قابل للحياة، أو على الأقل غني من جهة التعقيد، لكن الأمر

(١) Brandon CARTER, "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", *Confrontation of Cosmological Theory with Astronomical Data* [1974], p. 291-298.

ليس كذلك! اكتشف العلماء لدهشتهم أن أي تغيير صغير للثابتة أو للظروف المبدئية سيؤدي إلى العقم التام للكون. يكفي أن نغيِّر بدورة مفكٍّ صغيرة الظروف الفيزيائية ثانيةً بعد الانفجار العظيم حتى نجعل من المستحيل تشكُّل النجوم، وبالتالي تخليق الذرات الثقيلة، وبالتالي الكيمياء، وبالتالي، بالأحرى، كلَّ تكوُّن للجزيئات المُعقدة المُكَربنة.

سيقول البعض بأن هذا الاكتشاف لا يقوم إلا بالنص على حقيقة بديهية: من غير المجدي تقليب النماذج الرياضية لإثبات أنها لو لم تكن ممكنة، فإن الحياة لم تكن لتوجد! لم يكن لاباليس lapalisse ليعبِّر عن الأمر بشكل أفضل. لكن ليس هذا تحديدًا مضمون الاكتشاف: العنصر المدهش في هذا هو الطبيعة الضيقة جدًّا لطيف القيم الصالحة لظهور الحياة، والطبيعة العقيمة تمامًا، لا «المختلف» فقط، للكون في التعدُّد غير المُحدَّد للإعدادات الممكنة الأخرى. وبشكل عام: نحن أمام خزنة ذات كلمة سر مكونة من خمسين رقمًا، ويقال لنا بأنها فتحت من المرة الأولى على يد سارق محظوظ! ما كان المفتش هاري ليرضى بهذا.. يُمكننا أن نذكر العديد من الأمثلة، على الأقل لنعطي بعض تقديرات الأحجام: إذا رفعنا القوة النووية القوية بـ ١٪، فإن ظهور الكربون يصير مستحيلًا، إذا رفعناها بـ٢٪، لا يعود بإمكان البروتونات أن تتشكل من الكواركات، لدرجة أنه لا تبقى ذرات في الطبيعة. إذا خفضناها بـ ٥٪، لا يعود أي تخليق للعناصر الثقيلة ممكنًا، ويصير الكون مجرد كومة ضخمة من الهيدروجين. إذا اهتممنا الآن بالقوة النووية الضعيفة، نرى أن وجود قيمة أعلى منها كان ليمنع الانصهار داخل النجوم، الضروري لتخليق العناصر الثقيلة الضرورية لتشكُّل الجزيئات العضوية بعد وقت طويل. إذا خفضنا أكثر لا يصير الكون إلا عبارة عن غاز هيليوم. لو كانت قوة الجاذبية أكبر بقليل، فإن كل النجوم كانت لتكون «أقزامًا حمراء»، تمنع ظهور الأنظمة الشمسية الخاصة بالحياة، لو كانت أضعف قليلًا، فإن النجوم كانت لتحترق بشكل أسرع وهو ما لا يكفي لظهور الحياة.

تم إنجاز عمليات محاكاة أيضًا على كثافة الكون وسرعة تمدُّده: حسب

هوكينغ، وفي عصر بلانك؛ يعني: بعد ثانية من الانفجار العظيم، لو كانت كثافة الكون مختلفة على مستوى دقيق للغاية، فإن الفضاء ما كان ليكون أقليديًا، وكانت الحياة لتكون مستحيلة. قد نستمر في هذا طويلًا وصلت وفرة «المصادفات الأنثروبية» إلى أن كادت تصير نوعًا أدبيًا مستقلًا. توجد عشرات من الثوابت المستقلة بعضها عن بعض، التي قد يؤدي أي تغير صغير فيها إلى عقم الكون[1] وكما كان يقول عالم فيزياء الفضاء فريدي هويل: «تأويل الوقائع بالحس السليم يشير إلى أن عبقريًا قام بضبط قوانين الفيزياء»[2]

لماذا لفظ «ضبط»؟ لنراجع الكلام حتى نفهم: حين نجد أن عددًا من العناصر بعيدة الاحتمال للغاية منتظمة بحيث تمارس وظيفة ما، نجد أنفسنا مدفوعين بشكل طبيعي إلى استنباط وجود سبب غير الصدفة هو أصل انتظامها، سبب نقول عنه: سبب «ذكيٌّ»، افترضنا، بالنظر إلى الكائنات العضوية الحيَّة، أن هذا السبب الذكي قد يكون الطبيعة نفسها، التي أطلقت عليها العقول الشاعرية والحكماء الشرقيون اسم «رُوح العالم». لكن المشكلة تعود إلى الواجهة، إذ يتبين أن «الطبيعة» ليست شيئًا بسيطًا؛ بل مجموعة معقدة من القوانين، من الثوابت والشروط الأصلية كلِّها مُعَدَّة بشكل غريب، كما لو كانت على خط حافة مضيئة، بين هُوَّاتٍ عقيمة. هكذا نعثر من جديد، على مستوى قوانين الطبيعة، على تركيبة التعدُّد والوظائفية التي جعلتنا، على مستوى الكائنات العضوية الحية، نستدعي عمل سبب ذكي (وإن كانت من غير قصد).

وهكذا، تبدو قوانين الطبيعة نفسها، التي كنا نبحث فيها عن جواب نهائي على أسئلتنا، كواقع مُعقَّد يدلُّ على تدخُّل ذكاء خارجي. لكن لم يعد

---

(١) سيعترض البعض على حقيقة هذه المصادفات نفسها، مثلاً فيكتور ستينغر في:
Victor STENGER, *God: The Failed Hypothesis, How Science Shows That God Does Not Exist* [2007], New York, Prometheus Books.

يمكن الاطلاع على إجابة مكتملة جدًا وتقنية جدًا على حجج ستينغر عند ليوك بارنز:
Luke BARNES, "The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life" [2011], http://arxiv.org/abs/1112.4647.

(٢) Fred HOYLE, "The Universe: Past and Present Reflections", *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* [1982], 20, p. 16.

ممكنًا، في هذه المرحلة، استدعاء ضرورة طبيعية أعلى مرتبة نستطيع استخلاص هذه المُحدَّدات المعقدة منها، إذ إننا تحديدًا في طور الحديث عن قوانين الطبيعة، التي هي مصدر كل ضرورة فيزيائية، لكنها بنفسها طارئة تمامًا. وحيث إننا أثبتنا فضلًا عن ذلك، وعبر طرق أخرى، أن الكون الفيزيائي له سبب بسيط غير مادي وقوي قوة مطلقة (البابين الثاني والثالث) يبقى أن نضيف، باعتبار ما وصلنا إليه آنفًا، أن هذا السبب ذكي. بما أن هذا الذكاء يشير إلى أن الضبط التنبئي للثوابت الكونية ولقوانين الطبيعة، نستطيع أن نقول إذَنْ: إنها تمتلك وعيًا وقصدًا. نؤول إذَنْ إلى السبب الأول الوحيد الذي وصلنا إليه عبر طرق أخرى في الفصول السابقة.

هذا السبب، نسميه الإلٰه

تجب الإشارة هنا إلى شيء: نعثر هنا على «التعقيد المُحدَّد» الخاص بديمبسكي، الذي رصدناه أعلاه. إذا كانت الحياة تنبثق بشكل محتمل نسبيًّا من قوانين الطبيعة، فإن ظهورها وتطوُّرها لا يستوفيان معايير رصد الذكاء الخاصة بديمبسكي. نستطيع إذَنْ أن نقول بأن ظهور الحياة ليس ظاهرة طبيعية لا تتطلب أي تدخل خارجي مُعجِز. في المقابل، نلاحظ باندهاش أن قوانين الطبيعة نفسها تستوفي معايير ديمبسكي. هي معايير معقدة، بعيدة الاحتمال بداهة، وتُحدِّدها نتائجها العَمَلية/الوظيفية. يمكن أن نستنتج إذَنْ، بتطبيق معايير ديمبسكي، أنها (ربما) تكون نتيجة سببية ذكية. وعلى الأقل، حسب الاستعمال الحذر الذي دعونا إليه آنفًا لهذه المبادئ، نقول: إنه من المعقول جدًّا إيلاء الاعتبار فرضية الفعل الذكي، بالتنافس مع فرضيات تفسيرية أخرى. هكذا نفهم أن «الديمبسكية» ليست مرتبطة بالضرورة مع منظور إلٰه «سادٍّ للفراغات». لا تحكم طريقة ديمبسكي مسبقًا على المكان الذي سنجعل فيه ذكاء ما يقوم بالتدخل. كلُّ شيء يعود إلى معرفة نقطة إدراج الذكاء.

مزيد تفصيل واعتراضات

كما قلنا، فإن المصادفات السعيدة مدهشة لدرجة أنها تُنشئ بالضرورة

في عقل المراقب فرضية ضبط قام بها سبب ذكي، المسماة فرضية «التصميم الذكي». لكن توجد بالطبع فرضيتان: فرضية الضرورة، وفرضية الصدفة. ينبغي إذَنْ تفحُّصهما.

لا يمكن تفسير الضبط بالضرورة الفيزيائية

تتمثل فرضية الضرورة في القول بأن القوانين الفيزيائية، والثوابت الأساسية والكمِّيات الأصلية لم يكن بإمكانها أن تكون مختلفة عما هي عليه؛ لأنها تنبثق بالضرورة من طبيعة الواقع. لنقرَّ بأمر: يوجد شكل من أشكال الضرورة في العلوم الفيزيائية: الشيء الضروري هو الذي يُستنبط من شيء آخر، بحيث إننا إذا وضعنا هذا الأخير، فإن الأول لا يُمكن له ألَّا يوجد؛ وبالتالي، يلزم أن تكون كل المقادير المذكورة أعلاه قابلة للاستنباط في الواقع من «معادلة عامة». تكون إذَن المقادير التي تظهر لنا مستقلة بعضها عن بعض (المُعطاة «كالمعجزة») تابعة بعضها لبعض داخل نظرية مُطلقة. صحيح أن العلم يتقدم بالتوحيد المتصاعد للمعطيات؛ بل وحتى للنظريات التي كانت تبدو في وقت سابق مستقلة بعضها عن بعض، لكنَّ هناك مع ذلك حدًّا لهذا التوحيد. أولًا، إذا كانت النظريات المطلقة تسعى إلى توحيد القوى الأربع الأساسية، فهي تدع جانبًا الشروط المبدئية للكون، التي تحافظ إذَنْ على مقامها كوقائع محضة (لكن يتبين أن هذه الشروط المبدئية هي تحديدًا التي تنمُّ عن أدقِّ ضبط[1]

(١) توجد على الأقل ثلاث خصائص تفترض ضبطًا دقيقًا للغاية للشروط المبدئية: سطحية الفضاء، تجانس المادة، التناظر الحراري. نشأت علوم الفضاء التضخمية تحديدًا في محاولة تفسير هذا الضبط الدقيق باستنباطه من فرضية قابلة للاختبار إن أمكن عبر طرق أخرى، وحلِّ هذه المسائل («مشكل السطحية»، «مشكلة الأفق»). لكن بالإضافة إلى المشكلات التي تواجهها هذه النماذج، فهي تفترض هي نفسها ضبطًا دقيقًا جدًّا للثابتة الكوسمولوجية أو «الطاقة المظلمة» (القوة الجاذبية التنافرية التي تفسِّر تمدُّد الكون). لم يتم حلُّ المسألة؛ بل تم نقلها. عن المشكلات التي تواجهها الكوسومولوجيات التضخمية، يُمكن الخروج بفائدة كبيرة من الاطلاع على:

J. EARMAN et J. MOSTERIN, "A critical look at inflationary cosmology", *Philosophy of Science*, n° 66 [1999], p. 1-49.

ثم إن الفلسفة لم تكن لتحدِّد مسبقًا لحظة الوصول إلى ذلك الحدِّ، لكن يمكن لها وضع التالي: تشتمل النظرية المُطلقة نفسها، والتي من المفترض أن تعمل مثلًا على توحيد القوى الأساسية، على تعدُّد غير قابل للاختزال من المقادير المستقلة، التي يفترض أن يستحيل، أصالة، استنباطها من نظرية أخرى. لا يُمكن أن توجد سلسلة لانهائية من النظريات المُطلقة، إلا أن النظريات الفيزيائية، وإن كانت مطلقة، أشياء معقدة للغاية؛ بل يبدو أن محاولات وضع نظرية مُطلقة التي لدينا (*M-Theory*) هي نفسها تولِّد مؤشرات مستقلة، بعدد يكاد يعادل عدد المؤشرات التي تحاول هي نفسها تفسيره (أبعاد متولَّدة، أنواع الأوتار. إلخ)؛ وبالتالي تكون هذه المقادير (الثوابت، الأبعاد وكميات الطاقة الأصلية) مفتقرة لأية ضرورة بمعناها العلمي. وتكون وقائع خالصة، مستقلة عن قوانين الطبيعة.

بالإضافة إلى ذلك، لا تتنبأ نظرية الأوتار الفائقة بكوننا بصفته ضروريًا: تسمح النظرية ببناء مشهد مكوَّن من قرابة أكوان ممكنة، تديرها قوانين الطبيعة نفسها التي تدير كوننا، لكن ذات مؤشرات مختلفة. لا يخرج كونُنَا من هذه النظرية باحتمال أكبر! يمكن للفيلسوف أن يتولى الأمر من هنا ويحاول القول بأن هذه المقادير ضرورية بالمعنى الميتافيزيقي، لا الفيزيائي (ليست مستنبطة بالضرورة من أشياء غير ذاتها؛ بل ضرورية بذاتها). لكن يبدو أنه لا أمل من هذه المحاولة للأسف: لأن كميات عشوائية (غير قابلة للاختزال ووقائعية محضة) ليست بالطبع ضرورية؛ بل طارئة، إذ من الواضح أنهِ كان بإمكانها أن تكون مختلفة عما هي عليه دون السقوط في التناقض (كل القيم متساوية القيم). حينئذ، يبدو أن فرضية الضرورة تنهدم؛ إذ إن المقادير النهائية داخل النظرية المُطلقة سيكون من الواجب الاعتراف بكونها طارئة وصالحة لظهور الحياة في الوقت ذاته، بشكل مستقل بعضها عن بعض. بتعبير آخر: مرتَّبة بشكل غير مفهوم.

يمكن الاعتراض مع ذلك على مجرد وجود معنى للحديث عن احتمالات قيم الثوابت: سنقول بالفعل: إنه ليكون بالإمكان الحديث عن

الاحتمال، ينبغي أن تكون لدينا فكرة عن الآلية الفيزيائية التي تقوم بتنويع الثوابت المذكورة (كما يحدث حين نتنبأ باحتمال نتيجة لعبة نرد)؛ لكن، لا يُمكن أن توجد آلية تقوم بتنويعها، إذ من المفترض بهذه المقادير أن تصف الخصائص الأساسية، المفتقرة لكل الشروط السابقة ذات طبيعة فيزيائية: يتعلق الأمر إذن بوقائع محضة، التي من العبث إذن نسبة أي احتمال لها (ما عدا احتمال ١ = P لأنها موجودة). ليست لدينا بالفعل عشرة أكوان يمكننا أن نضع بداخلها تردُّدات نسبية، كما قد يفعل الإحصائي الذي يحسب نسبة تفشي مرض معيت داخل ساكنةٍ معينة. يجب الإجابة عن هذا الاعتراض بالقول بأننا لا نتحدث عن احتمالات منطقية، ولا عن احتمالات فيزيائية؛ بل عن احتمالات منطقية أو «إبستيمية» التي لها شرعيتها في العلم. يمكننا بالفعل تقييم معقولية الوقائع وفقًا للفرضية.

هذه هي الطريقة الكلاسيكية لعلم الآثار، والجيولوجيا وعلم الحفريات، التي تعمل بالضرورة على وقائع مثبتة (احتمالها الإحصائي يساوي ١) وليس لديها بالطبع إمكانية القيام بالتجارب لتشكيل الإحصائيات. ورغم ذلك، سيكون من حقنا الحديث عن احتمال فرضية تفسيرية: نقول إذن: إن المجموع الفلاني من المستحثات أكثر احتمالًا تحت فرضية السلف المشترك من احتماله تحت فرضية الخلق من غير تطوُّر، وأن هذه المعطيات الحفرية بالتالي تؤكد الفرضية التطوُّرية. بنفس الطريقة، وباعتبار وجود مصادفات كوسمولوجية، يمكننا اعتبار أنها، وفي غياب أية إحصائية، أكثر احتمالًا (أي: أقل إدهاشًا) تحت فرضية الإلٰه الخالق من احتمالها تحت فرضية الكون الذي لا إلٰه له. رفض هذا النوع من الاحتمالية (باسم تصوُّر ضيق من الناحية الإحصائية) يرجع إلى هدم كل إمكانية استدلال فَرَضي. وفي حالتنا نحن، وحيث إن الثوابت والشروط المبدئية للكون طارئة منطقيًّا، فإن نسبة احتمالات إبستيمية شرطية لها يرجع ببساطة إلى إبراز حاجتها لعلة وجود ببساطة: في فرضية الكون الذي لا إلٰه له، ينحصر الاحتمال الإبستيمي الشرطي للضبط الدقيق مع الصفر (أي: مع غياب على وجود) ويكون بالتالي أصغر بالضرورة من كل احتمال شرطي في فرضية الإلٰه الخالق.

لننتقل الآن إلى فرضية الصدفة.

الصدفة: لم لا؟

إذا كانت المصادفات غير ضرورية، فقد يكون ممكنًا تفسيرها بالصدفة رغم كل شيء. أليست هي الحلَّ الأبسط؟ لا شكَّ أننا أصررنا على الطبيعة بعيدة الاحتمال جدًّا ومسبقًا لتركيبة العوامل، التي قادت إلى ظهور كون قادر على توليد الحياة. لكنَّ حشدًا من الأشياء بعيدة الاحتمال تحدث كل يوم! وحيث إنها لا تهمُّنا، فنحن لا نلتفت إليها. ترتيب جزيئات الأكسجين في غرفتي في لحظة معينة بعيد الاحتمال بدرجة مدهشة، لكن بما أن الأمر غير ذي أهمية محدَّدة، فلا أحد يستنبط منها أن يدًا ما قامت بإرشاد الجزيئات إلى مكانها. لماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة لعوامل إنتاج الحياة؟ الفرق الوحيد أننا إذ نولي اهتمامًا لهذه الوضعية، فإننا نملك شعورًا ذاتي الانعكاس بوجود إنجاز عظيم ما بينما لا وجود لذلك. لكنَّ هذا وهم؛ ففي عمق الأمر، نحن مثل من ربح في القرعة، ويرى أنه مغمور ببركة الآلهة، بينما ليس لهم أي شيء خاص، سوى حدث محتوم وبعيد الاحتمال في الوقت ذاته. ما هو حتمي هو أن يوجد رابح: إذا بيعت ٥٠ مليون تذكرة، وتم سحب واحدة بشكل عشوائي، فإن احتمال وجود رابح هو ١. ما هو بعيد الاحتمال هو أن يكون الشخص الفلاني هو الرابح (الاحتمال هو ١ على ٥٠ مليونًا). بنفس الطريقة، قد تندهش ملكة إنجلترا كل صباح من كونها ملكة، لكن كان من اللازم بالطبع أن يكون أحد ما هو الملك البريطاني، لكن هذا الحل غير مقبول.

الفرق بين سحب القرعة واليانصيب

لنتابع: أول شيء تنبغي ملاحظته أن حلَّنا ليس نفسه عند الرابح في سحب القرعة؛ إذ في حالة سحب القرعة، من الحتمي أن يوجد رابح، بينما لم يكن هناك أي شيء حتمي في أن يوجد كوننا الحامل للحياة. وهنا تحديدًا تكمن كل المشكلة: تشبه وضعيتنا في الواقع وضعية لعبة، حيث احتمال وجود

رابح معادلة لاحتمال النتيجة الرابحة. البعض سيصرُّ مع ذلك على أننا قد نكون حصلنا، لا على مجرد ضربة حظ؛ بل على بَرَكَة[1] مذهلة. تلك كانت إجابة عالم الجينات جاك مونو في المصادفة والضرورة: كان من اللازم أن يوجد كون، وكوننا هو الذي خرج من السحب؛ أي: تحديدًا الكون الذي سمح بظهور الحياة. وهو ما يفسِّر بالمناسبة أننا موجودون هنا للاندهاش منه.

> الاحتمال المسبق بأن يحدث حدث معيَّن من بين كلِّ الأحداث الممكنة في الكون قريب من الصفر، لكن الكون يوجد؛ من الضروري إذَنْ أن تحدث به أحداث خاصة، كان احتمالها (قبل الحدث) ضئيلًا تمامًا. الكون لم يكن راغبًا في الحياة، ولا في المحيط الحيوي للإنسان. سُحِب رقمنا من لعبة مونتي كارلو، ما المدهش إذَنْ في أن نشعر، كما يشعر الذي ربح المليار للتو، بغرابة ظروفنا[2]؟

هل هذا الحل مقبول؟ ليس بشكل مؤكد، وذلك لسببين؛

السبب الأول: أننا إن فكَّرنا في الأمر مليًّا، نجد أن عمل ذكاء خارجي لا يتمظهر عبر مستوى احتمال السحب الرابح بقدر تمظهره عبر طبيعة ما يعنيه أن تكون رابحًا: في حالتنا نحن، هذا يعني الحياة.

السبب الثاني: أنه حين يحدث حدث بعيد الاحتمال ونملك أسبابًا جيدة للاعتقاد بأن هذا الحدث رغب فيه عامل موجود (قادر على أن يكون قد أنتجه)، فنحن نملك أسسًا عقلانية للتعبير عن شكوك.

لننظر بتمعن في النقطتين.

أرسطو جاء للإنقاذ

انتبه أرسطو منذ زمن بعيد إلى أن اجتماع احتمال ضعيف مع نتيجة مرغوبة يستحق أن يتم تمييزه عن مجرد أحداث عشوائية[3] كان يسمي هذا

---

(١) بالعربية في النص.

(٢) Jacques MONOD, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* [1970].

(٣) ARISTOTE, *Physique*, liv. II, 196b10s.

حظًّا، «حسن الحظ». في هذه الحالات، نقول بأن الصدفة تحاكي الغائية: «يبدو» أن الأشياء حدثت عن قصد، لكن الحال ليس كذلك. أليست قضيتنا على كل حال قريبة من هذا التحليل البسيط؟ لا شيء أقل تأكيدًا، والسبب هو كالآتي. إذا كانت الصدفة تستطيع «محاكاة الغائية»، فهذا يعني أن الغائية موجودة: في أمثلة أرسطو، التي هي مصادفات سعيدة (أن نلتقي مُدينًا في نفس اليوم الذي نحتاج فيه المال تحديدًا، مثلًا)، تفترض بنية الحدث المعني وجود بنيات وظيفية من نوع «دين/ قرض» التي هي نتاج الذكاء الاجتماعي الذي يقوم حدث ما بتحديثه بطريقة عَرَضية. الصدفة تشغِّل، لكنها لا تُنتج.

إذا كان علينا تطبيق المخطط الأرسطي على الوضعية التي تهمنا هنا، فيجب أن نستنتج أن الضبط الدقيق للثوابت الكوسومولوجية ضربةُ حظ، إذ يسمح بتحديث الإمكانات الوظيفية للطبيعة. اللغز الحقيقي في القضية التي تهمنا، وهو لغز أكبر من ضربة الحظ، هو تلك الإمكانات تحديدًا. توجد في الواقع درجتان من الصعوبة في أطروحة «الصدفة»: أولًا ضآلة احتمال الفرضيات، الذي يمكن مناقشته على مستوى المصادر الاحتمالية (هل كان بالإمكان حقًّا أن تحدث تلك المصادفات بالصدفة؟)، ثم بنية الإمكان المُحدَّث، الذي يمكن مناقشته من وجهة نظر نظرية التعقيد (هذا القدر من الفروقات بين تعدُّد الأسباب وبساطة النتائج، هذا القدر من الدقة في تأقلم الوسائل لأجل الغايات، هي هي ممكنة دون تدخل ذكاء ما؟). لا تخلق الصدفة في القضية شيئًا، ولا تنتج شيئًا: بل تنحصر في التسبب في إنجاز «برنامج» مُتضمَّن في قوانين الطبيعة. إلا أن إنجاز هذا البرنامج يحدث بنيات نحكم عليها تلقائيًّا بأنها عمل ذكاء ما.

والواقع أن هذا البرنامج هو الذي يشير إلى هذا الذكاء. لو اكتفينا بفرضية الصدفة، يجب اعتبار أن الصدفة قد حدَّثت، دون علمها بالطبع، شيئًا ما كان قد تمَّ التخطيط له. تُحدث المصادفة العشوائية للثوابت الفيزيائية انطلاق برنامج ظهور الحياة. باستعادة تشبيه الخزنة، يمكن أن نقول الشيء التالي: إذا فتحها أحد من المرة الأولى، يجب أن نشك في الموضوع. لكن

بافتراض أن الأمر لم يكن غشًّا وأنه يتعلق بالفعل بضربة حظ حقيقية، فإن هناك شيئًا مؤكدًا: كان القفل مصنوعًا ليُفتح. هنا تلعب المصادفات دور السارق المحظوظ، بينما تشكِّل القفل، الذي يسمح له بأن ينفتح في وضعية معيَّنة، يلعب دور برنامج ظهور الحياة المُتضمَّن افتراضيًّا في قوانين الطبيعة. بشكل ما كان مشروع ظهور الحياة ينتظر المصادفة العشوائية حتى يقوم بتحديث نفسه، كما ينتظرُ الهدفُ الصغير المرسوم على جدار ضخم النبَّالَ الماهر الذي سيتمكن من إصابته.

سيعترض البعض بأن هذا مجرد وهم ذاتي الانعكاس، لكننا لا نظن ذلك. التعقيد الوظيفي لما تُفعِّله المصادفات الكوسمولوجية هو مُعطًى موضوعي. الصور العَمَلية تائهة حقيقيةً وموضوعيًّا وسط فضاء ضخم من الاحتمالات العقيمة. وتوجد موضوعيًّا مثالية أنطولوجية أكبر في الإمكانات المتناهية الصغر التائهة وسط المجهول، من وجودها في فوضى الأكوان غير الخصبة. بافتراض أن المصادفات لم تحدث، كان بإمكان ذكاء متعالٍ، موجود في كون آخر، أن يستنتج أن الحياة ممكنة في كوننا، مستعملًا في ذلك ترتيبًا مختلفًا. يُمكننا أن نضع قياسًا على لعبة البازل. سواء أُنجز بالصدفة أو بشكل حتمي، فإن البازل يدل بالتأكيد على تدخل سابق لذكاء ما. هذه التأملات القليلة تقودنا إلى الاعتقاد بأن مخطط ديمبسكي لم يكن متطرفًا بما يكفي. ما يدل على الذكاء، ليست الوظيفية، ولا احتمال الحدوث الضعيف لحدث محدَّد. إذَنْ فالبنية الدالة على الفعل الذكي تقع في نهاية المطاف بين الفرق بين تعقيد الأسباب، بما فيها الأسباب المكوّنة، وبساطة النتائج. كيفما كانت الوسائل التي ينبني العضو من خلالها، لا نستطيع الانفكاك عن انطباع أن العضو يدل على فكرة، على ذكاء.

لا حجَّة ولا توضيح يبدو قادرًا على إخفاء هذا الحكم التلقائي؛ فسؤال الاحتمالات سؤال ثانوي في النهاية؛ فهو يضيف فقط فكرة الاختيار المقصود السابق. يعطي احتمال الحدوث الضعيف للمصادفات الكوسمولوجية سببًا بالفعل للاعتقاذ بأن الثوابت تم ضبطها، وأن برنامج ظهور الحياة لم يتم

التفكير فيه فقط؛ بل إن سيرها الفعلي أريد أيضًا، وإلا وصلنا إلى الفكرة الغريبة جدًّا بأن إنجاز برنامج ذكي، وبالتالي مُخطَّط، مُعلّق بحدوث حدث بعيد الاحتمال، ولن يكون هذا متماسكًا.

يمكن أن نحكم بأن هذه التأملات تخمينية بإفراط، وهي كذلك. ربما يكون من الحذر أكثر تبني استدلال أكثر تواضعًا، وهو ما سنقوم به لننهي هذا، بالحديث بتفصيل عن سببنا الثاني في الشك في اعتراض جاك مونو. سنرى بالفعل أنه من الممكن وضع استدلال، بناء على الوقائع نفسها (المصادفات الكوسمولوجية) ينحصر ـ وبعيدًا عن إثبات وجود الله ـ في دعم احتماله، علمًا بأن الفصول السابقة جعلتها مُحتملًا جدًّا مُسبقًا، وهو ما نسميه الاستدلال بتأكيد الفرضيات.

استدلال أكثر تواضعًا

كما قلنا سابقًا: تحت عتبة معينة من اللااحتمالية، وفوق عتبة معينة من الخصوصية الوظيفية، لا يصير اللجوء إلى فرضيات أخرى شرعيًّا فقط؛ بل واجبًا.

لنأخذْ مثالًا: إذا وجدتم ترتيب عود ثقاب على الطاولة يشكِّل حروف اسمكم، ماذا ستعتقدون؟ ستعتقدون أن حدوث الحشود من الأشياء بعيد الاحتمال دومًا، وأن أي ترتيب لعود الثقاب كان ليكون بعيد الاحتمال بنفس القدر؟ بالطبع لا أمام مثل هذه الظاهرة، وحتى إن كان صحيحًا أن كل الترتيبات الممكنة متساوية الإمكان، من الطبيعي أن فرضيات تفسيرية أخرى غير الصدفة تدخل على الخط. في حالتنا هذه: تدخل أختكم الصغيرة، الحاضرة في البيت، التي قد تكون هي نفسها قد وضعت عود الثقاب بذلك الشكل. هذه الفرضية، بافتراض إمكانيتها (وأنك لست وحدك على جزيرة خالية مثلًا، والذي سيجعل احتمال الفرضية منعدمًا[1] أقوى من فرضية

(١) الأمر ليس مؤكدًا بالمناسبة: في هذه الحالة، على الأرجح أنه تجب إعادة النظر في اعتقادكم بأن الجزيرة خالية، كما حدث لروبنسون كروزوي، الذي حدث له أمر مشابه. وبإعادة النظر التي يقودنا =

الصدفة. لماذا؟ ببساطة لأنه من المحتمل أكثر أن نجد أعواد الثقاب منتظمة بهذا الشكل إذا كانت الفرضية صحيحة، مما لو كانت خاطئة؛ سنقول: إن الوقائع الملاحظة تؤكد الفرضية بقوة، وهو ما يسمى في الإبستمولوجيا مبدأ إثبات الفرضيات: إذا كانت ملاحظة ما أكثر احتمالًا في إطار فرضية H_1 من احتمالها باعتبار فرضية H_2، سنقول: إنها تمنح سببًا لتفضيل H1 على H_2. لنكن أكثر دقة: خصيصة فرضية تفسيرية جيدة(١) أن تكون في الوقت ذاته بسيطة، ومتوافقة مع مجموع معارفنا وقادرة على تفسير الوقائع الملاحظة (سواء في الماضي أو في المستقبل) على النحو الأكمل.

في حالتنا هذه، فرضية دعابة أختك الصغيرة في الوقت ذاته بسيطة (تُدرج عددًا ضعيفًا من الكيانات والقوانين الفيزيائية)، ومتوافقة مع بقية معارفنا (أختكم في البيت وتعرف كيف تكتب اسمكم) وتقوم بتفسير الوقائع الملاحظة بأناقة. ما يبدو بعيد الاحتمال من دونها لا يبقى مدهشًا بنفس القدر حين تدرجون الفرضية. من وجهة النظر هذه، هي تشارك خصائص فرضية كوبرنيك نفسها لتفسير مسارات الأجرام، سيكون من غير العقلاني عدم الاحتفاظ بها.

سيعترض البعض بما يلي: «على هذا الحساب، لماذا لا نستدعي الأسباب السحرية، أو فوق الطبيعية لتفسير كلِّ الظواهر بعيدة الاحتمال؟». إذا مرض أحد إخوتنا بمرض نادر، فسنقول بأن عدوه اللدود أصابه بتعويذة ما؛ إذا وجدنا ورقة نقدية من فئة خمسين يورو يوم عيد ميلادنا، فسنقول: إن هذا ملاكنا الحارس. وهكذا، فعلى كل حال، تحت هاتين الفرضيتين البسيطتين والأنيقتين، واللتين لا تُدخلان إلا عددًا صغيرًا من الكيانات، تصير الوقائع أقل احتمالًا بكثير، ومُفسَّرة بشكل جيد جدًّا. يمكن أن نقرَّ بأن تحت فرضيتي التعويذة والملاك الحارس يصير احتمال الأحداث المعنية ١/٢، بينما يكون احتمالها في فرضية الصدفة ١/ ٥٠٠٠٠٠٠. بتعبير آخر: تثبت الوقائع

= إليها اكتشاف حدث يصعب تفسيره بالصدفة: ندرك أننا لسنا وحدنا!

(١) Richard SWINBURNE, *Epistemic Justification* [2001].

الفرضيتين «فوق الطبيعية»، واضعة إياها بعيدًا جدًّا أمام فرضية الصدفة. سنجيب بأن المعترض يغفل عن نقطة: ليست الفرضيات المعنية متوافقة مع بقية معارفنا العلمية ولها احتمال داخلي منعدم تقريبًا. كونها تفسيرية بشكل مدهش لا يسمح بتصحيح هذا العيب الأصلي الضخم.

مثال آخر: ربح السيد X في اليانصيب. يتعلق الأمر بلعبة عادية، لا غش فيها. لا يوجد سبب للاندهاش. كان من الضروري أن يربح أحد ما، وأي سحب كان ليكون بعيد الاحتمال كهذا. يمرُّ أسبوع، ويربح السيد X من جديد في اللعبة، نفس الشيء الأسبوع التالي، ونفس الأمر لمدة ثلاثة أسابيع أخرى. هل سنقول بحسن نية بأن «حشدًا من الأشياء بعيدة الاحتمال تحدث؟»، لا شك أن هذا ما سيقوله السيد X، لكن هذا لن يكون رأي شركة اليانصيب الفرنسية[1]! ومن البدهي أنه حتى لو وُجد احتمال رياضي غير منعدم بأن يربح السيد X في اليانصيب لمدة ستة أسابيع متوالية، فستكون الشرطة محقة في أن تأخذ فرضيات أخرى في الاعتبار لتفسير سلسلة ضربات الحظ المدهشة هذه، وبالأخص فرضية أن لعبة اليانصيب هذه كانت مغشوشة؛ إذ إن سلسلة ضربات الحظ في فرضية الغش هذه تصير فجأة أقل إدهاشًا بكثير،

---

(١) يكون من المغري أحيانًا أن نقول: إن اللاحتمال لا يكفي لإدراك الغريب في مثل هذا الحدث: لنتخيل أن رجلاً ربح القرعة الكونية (عشرة مليارات تذكرة تم بيعها)؛ يكون احتمال ربحه $1/10^{10}$. لا شيء مريب في هذا. لنفترض الآن أن رجلاً يشارك في قرعة النادي الذي ينتمي إليه (تم بيع ١٠٠ تذكرة) وأنه ربح خمس مرات على التوالي. احتمال حدوث هذا هو نفسه احتمال الحالة السابقة: $1/10^{10}$. ومع ذلك، فالأمر مريب هذه المرة! لكننا سنلاحظ أن هناك بالفعل شيئًا أبعد احتمالاً في الحالة الثانية. في الحالة الأولى، كان احتمال أن يربح أحد ما (لا شخص محدد) هو ١٠٠٪، وهو ما يفسِّر أن مثل هذا الحدث غير مدهش بالمرة. وفي المقابل، احتمال أن يربح أحد ما (كيفما كان) خمس مرات على التوالي لم يكن ١٠٠٪؛ بل $(1/100^5)*100$؛ أي: $1/10^8$، وهو ما يجعل الشيء أكثر إدهاشًا. إلا أن ربحًا خماسيًّا كهذا ربح يمكن تعريفه مسبقًا ولا شك أنه كان مرغوبًا فيه. من العقلاني حينئذ التفكير في فرضيات أخرى غير الحظ لتفسير الظاهرة. ثم إن المقارنة بين الفرضيات التفسيرية التي يمكن حشدها هي ما يخلق الفرق: في فرضية الصدفة، الربح الخماسي بعيد الاحتمال؛ لكن في فرضية الغش لن يعود هناك أي شيء مدهش. ويظهر أن احتمال حصول حالة غش في قرعة تشمل ١٠٠ شخص أكبر من احتمال ربح خماسي بالصدفة.

وأقل احتمالًا، وباختصار، فإن سلسلة ضربات خظ السيد X تؤكد بقوة فرضية الغش[1]

هل نملك الحق في تطبيق هذا النوع من الاستدلال على الكون؟

لنراجع الوقائع: نلاحظ مصادفة دقيقة للغاية بين قرابة العشرين من المقادير الفيزيائية التي تجعل الحياة ممكنة. في فرضية الصدفة هذه المصادفة بعيدة الاحتمال جدًا. أما في فرضية القصد الذكي، فتصير هذه المصادفة أكثر احتمالًا بشكل لا يقبل المقارنة. في هذه الحالة، لن يكون من المدهش أن نلاحظ الأمر: «كونٌ يولِّد الحياة، هذا ما لا يدهشنا من إلٰه!» تحت أي شروط

---

(١) لتثبيت الأفكار حين نقارن بين الفرضيات التفسيرية، يمكن أن نستعمل لغة الاحتمالات الشرطية، خصوصًا مبرهنة بايز التي تحدِّد في أية ظروف يتم إثبات فرضية تفسيرية ما بمعطيات ما. يحبُّ الفلاسفة الأنجلوسكسونيون، أمثال ريتشارد سوينبرن وروبين كولينز، كثيرًا أن يستعملوا هذا النوع من الصورنة، المدهشة دومًا للقارئ غير المنتبه. والحق أن الأمر يتعلق بمجرَّد حس سليم، وليس من المؤكد أن نكون بحاجة لكل هذه المعدَّات للتعبير عن أشياء في مجملها بسيطة جدًا. لكن من الجيد على كل الحال التعرُّض لهذا الأمر، وبالأخص حتى لا نندهش منها. لنلق نظرة على مضمون هذه المبرهنة الشهيرة. وهو كالآتي:

$$p(h|i) = \frac{p(i|h)}{p(i)} * P(h)$$

هذه المبرهنة تأتي من حساب احتمال الحدوث المشترك للحدثين (هنا: h وi):

$$P(h \cap i) = P(h|i) * P(i) = P(i|h) * P(h)$$

بقسمة كل طرف من المعادلة على P(i)، نحصل على المبرهنة.

$$p(h|i) = \frac{p(i|h)}{p(i)} * P(h)$$

وبلغة طبيعية سليمة، تُقرأ مبرهنة بايز بالشكل التالي، P(h|i)؛ أي: احتمال فرضية ما باعتبار مؤشر ما، تساوي P(h)، أي احتمال فرضية ما باعتبارها مستقلة عن أي مؤشر، مضروبًا في P(h|i)/P(i) الذي هو «المعامل التفسيري للفرضية»، وبتعبير آخر النسبة بين احتمال المؤشر باعتبار الفرضية P(i|h) والاحتمال الداخلي للمؤشر P(i). نقول: إن بعض الوقائع (المؤشرات) تعزز فرضية ما حين يكون احتمال صحة الفرضية أكبر بوجود الوقائع من احتمال صحة الفرضية بغيابها. بتعبير آخر؛ أي: عندما يكون $P(h|i) > P(h)$ وبالتالي حين يكون P(h|i)/P(i) أكبر من ١. لكن وحتى يكون P(h|i)/P(i) أكبر من ١، يجب أن يكون P(ih) أكبر P(i)؛ أي: أن يكون احتمال المؤشر باعتبار الفرضية أكبر من الاحتمال الداخلي للمؤشر. وهذه هي النقطة المفتاحية. لنضف التالي: حتى يكون تعزيز المؤشرات للفرضية ممكنًا، يجب ألا يكون الاحتمال الداخلي لتلك الفرضية قريبًا جدًا من الصفر؛ إذ إن قوتها التفسيرية قد «تلحق» هذه اللاحتمالية بالتأكيد، لكن بطريقة عددية محضة وقليلة الإقناع جدًا في عمق الفكرة، إلا أن يتم بالطبع إثبات أنها الفرضية الوحيدة المتبقية: نلتقي حينها بحكمة شارلوك هولمز المأثورة: «حين نقصي المستحيل، ما يتبقى، ومهما كان بعيد الاحتمال، لا بد أن يكون هو الحقيقة».

لنا حق استنتاج أن هذه الفرضية أكثر احتمالًا من فرضية الصدفة، وأن نمنحها بالتالي بعض المصداقية؟ ينطرح هذا السؤال لأنه، كما رأينا، مجرد أن فرضية تجعل الحدث أكثر احتمالًا ليس سببًا كافيًا للاستنتاج بأن هذه الفرضية أكثر احتمالًا من أية فرضية أخرى. في الأمثلة المستنبطة من الحياة اليومية، كان يحق لنا الاستنتاج لصالح فرضية التصميم الذكي لسبب مُحدَّد، وإن كان لا يظهر في الغالب: كنا نعرف مسبقًا أنه توجد كائنات قادرة على إحداث النتيجة الملاحظة (بتعبير آخر: الاحتمال الداخلي للفرضية احتمال قوي). أن يكون السيد X غشاشًا، فهذا لا نعرفه مسبقًا، لكننا نعرف مسبقًا أنه يمكن أن يوجد غشاشون في لعب الحظ، وأن السيد X قد يكون واحدًا منهم بالفعل.

بتعبير آخر: لخروج بنتيجة لصالح فرضية تجعل المعطيات القابلة للملاحظة أكثر احتمالًا، يجب أن تكون هذه الفرضية ذات مصداقية، وأن تتمتع باحتمال داخلي جيد[1] أليس مثل هذا الشرط يفتك بحجتنا اللاهوتية؟ يبدو بالفعل أنه يفرض أن نعرف مُسبقًا أن كائنًا ذكيًا غير بشري قد يكون قام بضبط الثوابت الفيزيائية. أي: أن نعرف مسبقًا أن الإله موجود! لا تسمح الحجة بأن نقول: «الثوابت الفيزيائية مضبوطة لأجل الحياة، إذَنْ فالإله موجود»؛ بل فقط أن نقول: «الثوابت الفيزيائية مضبوطة لأجل الحياة، إذَنْ إذا كان يوجد إله، فمن المحتمل جدًّا أنه هو من قام بذلك». ومن هذه الناحية، فهذا ليس سيئًا تمامًا؛ إذ إننا نملك من جهة أخرى حججًا لصالح وجود الإله. نحن فقط في طور الإدراك بأن الاستدلال لا يعمل وحده؛ بل مرتبطًا باستدلالات أخرى. إذا اعتبرناه بشكل منعزل، فهو لا يسمح بالخروج بنتيجة، لكن إذا كنا نعلم من جهة أخرى أن وجود الإله محتمل جدًّا، فحينها يعزِّز الاستدلال الفرضية.

لنر كيف يتم الاستدلال:

١ ـ في فرضية الكون المفتقر للإله، احتمال حمله للحياة ضعيف جدًّا، باعتبار ضبط الثوابت الفيزيائية الذي يفترضه ذلك.

---

(١) بمصطلحات بوليسية، سنقول: إن الأمر يتطلب شخصًا له دافع معقول.

٢ ـ في فرضية الإلٰه الخالق، هذا الاحتمال أقوى بكثير (لنفترض أنه أقوى بمئة مرة).

٣ ـ فرضية الإلٰه الخالق مُثبتة بشكل جيد من جهة أخرى، وعلى أسس مستقلة.

٤ ـ يؤكد حمل الكون للحياة فرضية الإلٰه الخالق بقوة، إذا قارنّاها بفرضية الكون المفتقر للإلٰه.

٥ ـ نتيجة: باعتبار وجود الكائن الحي ووجود المصادفات الأنثروبية، فإن فرضية «الكون الخالق للكون» أقوى من فرضية «الكون المفتقر للإله»[١]

يبدو بالفعل أن احتمال ملاحظة ما نلاحظه يرتفع إذا افترضنا وجود قصد ونية. في الحالة المقابلة يكون الاحتمال ضعيفًا للغاية؛ وبالتالي، توفِّر فرضية التصميم الذكي تفسيرًا أفضل للوقائع من فرضية الصدفة. وحتى يكون لنا الحق في الخروج بنتيجة، يجب طبعًا أن نتأكد من نقطتين أساسيتين:

١ ـ أن الاحتمال الداخلي للفرضية المعنية غير منعدم؛ أي: أن وجود قصد ذكي ببساطة ليس مستحيلًا، وهو ما يفترض كبداية أن تكون متوافقة مع بقية معارفنا؛ بل وأنها تملك احتمالًا قويًّا مُسبقًا.

٢ ـ أن الفرضية المخالفة؛ أي: عدم وجود سبب أول ذكي، لا يملك احتمالًا داخليًّا أكبر بكثير من فرضية القصد الذكي.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، أظهرت لنا الفصول السابقة أنه توجد أسباب مستقلة متينة بما يكفي لوضع وجود سبب أول غير مادي، وأن هذه الأسباب ليس بها شيء غير متوافق مع بقية معارفنا؛ بل على العكس؛ وبالتالي فإن فرضية القصد الذكي تتمتع باحتمال داخلي (أي: قبل اعتبار المعطيات

(١) يساوي مجموع احتمال وجود الإلٰه وعدم وجوده ١ بالضرورة؛ إذ إن كل طرف هو بديل إقصائي وشامل. يمكننا فضلاً عن ذلك أن نثبِّت الاحتمال الداخلي لكل طرف عند ٠,٥؛ وبالتالي وحتى تكون فرضية «الإلٰه الخالق» أقوى من فرضية «الكون المفتقر للإلٰه» بالنسبة لوجود الحياة يستلزم بالضرورة أن احتمال وجود الإلٰه باعتبار وجود الضبط الدقيق أعلى من ٠,٥؛ وهو احتمال قوي.

الواجب تفسيرها) غير منعدم؛ بل احتمال قوي بصورة ما، لنقل ٠,٥ بل أكثر. أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، فيمكننا أن نعتبر، بحساب الفرق، أن الاحتمال الداخلي لغياب كلِّ سبب أول ذكيٍّ أصغر قطعًا من ٠,٥؛ والنتيجة، إن رجعنا إلى معطياتنا، أن القوة التفسيرية لفرضية «الصدفة»، أن الأولى تخرج من المقارنة منتصرة بشكل كبير. وحتى بافتراض أن يكون للفرضيتين احتمالان متساويان مسبقًا، فإن «التصميم الذكي» كان لينتصر عليه، من جهة قدرته التفسيرية الأفضل.

والاستنتاج المنطقي إذن أنه لا الضرورة ولا الصدفة يوفِّران التفسير الأكثر احتمالًا للمصادفات التي نلاحظها. وكما نكون قد استوعبنا الآن، لا يتعلق الأمر باستدلال يقود إلى يقين مُطلق؛ بل فقط إلى يقين نسبي. ليس الاستنتاج هو: «إذَنْ فالإلٰه موجود»؛ بل «إذَنْ فالفرضية الأكثر احتمالًا لتفسير نظام العالم: هو عمل ذكاء مُنظِّم»، وسيكون على الذين يريدون الاعتراض على هذه النتيجة محاولة إظهار أن تفسيرًا آخر هو في الواقع أكثر احتمالًا، وإلا فسيكون عليهم الإقرار بتفضيل تفسير أقل احتمالًا على تفسير أكثر احتمالًا، والذي هو ليس تصرُّفًا معتادًا حين نرتبط بالعقل.

لنتمعن الآن في بعض الاعتراضات.

اعتراض ١: الشوفينية الكربونية:

حين نندهش أمام الثوابت الكوسمولوجية، قد نلام ببساطة على افتقارنا للخيال؛ فعلى كل حال، كان بالإمكان أن توجد حياة مختلفة تمامًا عن هذه؛ كان بإمكان انتظام مختلف جدًّا للشروط الفيزيائية أن يعطي شيئًا مثيرًا للاهتمام. من يدري؟ هناك بعض الصحة في هذا، لكنه يقع بعيدًا عن السؤال؛ فاستدلالنا ينحصر بالفعل في فحص شروط إمكان الحياة الكربونية، في إطار قوانين الطبيعة الموجودة. ما كان ليحدث بقوانين مختلفة يقع خارج تأملنا هذا. من المُمكن منطقيًّا بالطبع ـ وإن كان يصعب تصوُّره فيزيائيًّا ـ أن تتمكن قوانين مختلفة من إنتاج صور حياة غير كربونية، مبنية على السيليسيوم

أو الغاز أو البلازما. لكن هذا لا يغيِّر أبدًا من واقع أن الثوابت والشروط الأصلية للكون، وفي إطار قوانين طبيعتنا نحن، لها قيم كان أي تغيير صغير فيها ليجعل كلَّ حياة كربونية مستحيلة، وكذا كل منظومة من أي نوع. هذا لا يضع أي حكم مسبق بالطبع على ما كان ليحدث في كون آخر تديره قوانين فيزيائية أخرى. لكن هذا لا يمنع من الاعتراف بأن كوننا نحن كون مضبوط؛ فهذان سؤالان مستقلان.

هناك اعتراض آخر، شبيه بهذا، ينقم على عمليات المحاكاة أنها لا تغير إلا مؤشرًا واحدًا تلو الآخر لا بالتزامن، وتغفل بالتالي عن اعتبار ما كان لينتج عن عدد من التغيرات المتزامنة الممكنة للمؤشرات[١]، لكن هذا الاعتراض يفترض مسبقًا أن ما يجعل مؤشرًا ما صالحًا للحياة مرتبطٌ بقيمة المؤشرات الأخرى. لكن الحال ليست كذلك؛ فقيمة الثابتة الكوسمولوجية مثلًا وقيمة كتلة الإلكترون ليستا مستقلتين عن بعضهما البعض فقط؛ بل لا توجد أيضًا كتلة إلكترونية قد تصحِّح الآثار المخالفة للحياة لقيمة مختلفة للثابتة الكوسمولوجية. وبشكل واضح: إذا وضعتم الإسمنت في كعكة بدل الدقيق، فلا ينفع في شيء أن نغيِّر المقادير الأخرى بأمل جعلها قابلة للأكل.

اعتراض ٢: وهم الملاحظ المتحيّز:

يتمثل اعتراض كلاسيكي، عرف نجاحًا كبيرًا تحت اسم «المبدأ الأنثروبي»[٢]، في القول التالي: «لا يوجد في الحقيقة ما يدهش في ملاحظتنا

---

(١) وهي إحدى الاعتراضات التي صاغها فيكتور ستينغر:
Victor STENGER, *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows that God Does Not Exist* [2007], New York, Prometheus Books, p. 148.

(٢) Brandon CARTER, "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle", *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data* [1974], p. 291-298.
يُسمى المبدأ الأنثروبي بذلك لأنه يتمثل في إعادة إدراج في أن كوننا هو الذي سمح بظهور المُلاحظ؛ أي: الإنسان، كعنصر أساسي في شروط الملاحظة. يوجد منه نسخ عدة؛ النسخة التي ننظر فيها هنا هي النسخة «الضعيفة» كما يقال عنها: «ليست القيم الملاحَظَة للكميات الفيزيائية والكوسمولوجية محتملة بنفس القدر؛ بل تأخذ قيَمًا خاضعة لوجود مواضع تستطيع الحياة الكربونية التطور فيها وخاضعة لأن الكون عليه أن يكون قديمًا بما يكفي حتى تكون تطوَّرت فيها بالفعل» انظر:
= BARROW et TIPLER, *The Cosmological Anthropic Principle* [1986], p. 16;

للانتظام الدقيق للثوابت الفيزيائية الذي يتَّسم به كوننا، إذ لو لم يكن هذا الانتظام على ما هو عليه، فما كنَّا لنكون موجودين لملاحظته». هدف هذا الاعتراض هو تبديد ـ بل قتل ـ دهشتنا أمام هذا الضبط للثوابت الفيزيائية. كيف ذلك؟ بنسبتها إلى خطأ إبستمولوجي ساذج جدًّا: وهو ما يتمثل في نسيان أن جهاز القياس على أية حال (أو المُلاحِظ) يستطيع، بحكم بنيته أو تشكيله، أن يُحدِّد مسبقًا مجال ما يقبل الملاحظة، وهو ما يحدث حين يتساءل ضعيف السمع منزعجًا عن سبب همس الجميع، أو يندهش مفتش المالية من كونه محاطًا من الناحية الهيكلية بمجموعة من السذَّج، والجواب: أنهم قد نسوا تأثير الانتقاء الذي تُحدثه طبيعتهم نفسها من بين الحقائق القابلة للملاحظة. هل يحدث الأمر نفسه حين نندهش أمام بعد احتمال المصادفات الكوسمولوجية؟ تلك هي بالفعل الأطروحة المسماة «المبدأ الأنثروبي».

وكما لا يصادف الأصمُّ إلا الأشخاص الذين يهمسون، سيكون علينا التفكير في أنه من المستحيل ببساطة أن نلاحظ شيئًا غير هذه المصادفات الكوسمولوجية. احتمال ملاحظتها هو ١، واحتمال عدم ملاحظتها هو ٠؛ لسبب بسيط، هو أنه لو لم توجد هذه المصادفات، لم يكن ليوجد المُلاحِظ؛ وبالتالي، كما يقول الاستدلال، لا سبب يجعلنا نعتقد أن هذه المصادفات الكوسمولوجية تشير إلى ضبط ما ولا إلى تصميم أعلى. هكذا يتبدد اللغز؛ كان مجرد وهم توهمه مُشاهِد غير منتبه. سنعترف بأن الحجة دائمًا ما تكون تأثيرًا ما، لكن المشكلة أنها مجرد مغالطة قبيحة. لنراجع الأمر: المبدأ الأنثروبي محق في نقطة واحدة: يستحيل أن نلاحظ مقادير فيزيائية غير متوافقة مع الحياة (وإذَنْ مع فعل الملاحظة نفسه)، فهذا مجرد حشو. في المقابل، يستحيل أن نخرج من هذا الاستلزام الأول بنتيجة تقول: إنه لا شيء يجعل ضبط الثوابت الكوسمولوجية، بحيث تجعل الحياة ممكنة، بعيد الاحتمال. لرؤية الفرقِ جيدًا، نضع الاستدلال التالي:

= أما النسخة «القوية» كما يقال عنها، فهي تؤكد أنه كان لازمًا على الكون أن يُظهر شروطًا تجعل الحياة ممكنة. وهذه أطروحة ميتافيزقية ثقيلة للغاية لا نقول بها.

١ ـ تستحيل الحياة دون المصادفات الكوسمولوجية.

٢ ـ بدون الحياة، لا يوجد مُلاحِظ.

٣ ـ وبالتالي، وحيث إن المُلاحِظ موجود، فاحتمال ملاحظة المصادفات الكوسمولوجية الصالحة للحياة يساوي ١ (واحتمال عدم ملاحظتها يساوي صفر).

٤ ـ نتيجة أ: لا شيء مدهش في عدم ملاحظة المُلاحِظ لشروط فيزيائية غير متوافقة مع وجوده.

٥ ـ نتيجة ب: وجود الشروط الفيزيائية المتوافقة مع وجود الملاحظ ليس مدهشًا ولا يستحق أي تفسير خاص.

هذا الاستدلال صحيح إلى غاية العبارة الرابعة، التي هي صحيحة أيضًا، لكنه سرد غير مفيد لمجموعة بدهيات: فاحتمال ملاحظة الشروط الضرورية لوجود شيء باعتبار وجود هذا الشيء يساوي ١ بالطبع. أما احتمال عدم ملاحظتها بينما يوجد الشيء، فيساوي صفرًا بالطبع. هذه الاستحالة مضاعفة إن أمكن القول على المستوى المنطقي في الحالة التي تشغلنا، إذ يستحيل بحكم التعريف أن نلاحظ الشروط الفيزيائية التي تجعل وجود الملاحظ مستحيلًا. هل يحق لنا أن نستنتج من ذلك أن الاحتمال الداخلي للشروط نفسها (المصادفات الكوسمولوجية) يساوي ١؟ لا، فذلك سؤال مختلف. فالعبارة الخامسة خاطئة إذَنْ. ما تتم معالجته في الاستدلال، هو احتمال أن يلاحظ المُلاحِظ الشروط المتوافقة مع وجوده، لا الاحتمال المسبق لأن يوجد المُلاحظ، وبالتالي أن توجد شروط متوافقة مع وجوده. طالما أُوجَد، فلا شيء مدهش في ملاحظة أن شروط وجودي موجودة.

في المقابل، يُمكن لوجودي وشروطه أن يدهشاني بشكل شرعي جدًّا. يمرُّ اعتراض المبدأ الأنثروبي بدون مبرِّر من احتمال مشروط إلى احتمال داخلي. رسم الفيلسوف جون ليزلي صورة مسلية عن هذا الخلط، سنقوم باستعارتها منه: سيق رجل أمام فرقة الإعدام، يُطلق الجنود الإثنا عشر النار عليه، يصل الصوت إلى آذان المحكوم عليه، فيدرك أنه لم يمت، لم تصبه

الرصاصات، يندهش بشكل مقبول جدًّا: يبدو له بقاؤه على قيد الحياة مدهشًا؛ احتمال أن يخطئ الجنود ضربتهم ضعيف جدًّا، يتخيل إذَنْ سريعًا أنَّ مؤامرة ما حيكت لصالحه، الفرضية معقولة، لكن صاحب عقل قوي يظهر أمامه ويحاول تخطئته: «لا فائدة من تخيُّل مكيدة ما، فلا شيء مدهش في هذا؛ من الطبيعي أن تلاحظ أن المطلقين أخطؤوا ضربتهم، فاحتمال ملاحظتك لنجاحهم تساوي ٠!». وهذه مغالطة ضخمة، وهي بالذات تلك التي يقترفها المبدأ الأنثروبي. يُمكننا إذَنْ أن نستنتج الشيء التالي: ضرورة المصادفات الكوسمولوجية لوجود كائن قادر على ملاحظتها ليست سببًا لتقدير أنها أقل احتمالًا[1]

اعتراض ٣: العوالم المتوازية:

بعد اعترافهم بأن الطبيعة بعيدة الاحتمال للضبط الدقيق للثوابت الفيزيائية تحدث مشكلة بالفعل، استدعى بعض الفلاسفة والعلميون وجود عوالم متوازية كحلٍّ لها؛ لماذا؟ السبب بسيط: إذا أخذنا بعين الاعتبار عددًا كبيرًا؛ بل عددًا لامتناهيًا من الأكوان المتوازية، فنحن نرفع دفعةً واحدة الموارد الاحتمالية المتوافرة لدينا لتفسير ضربة الحظ المدهشة الخاصة التي حصلنا عليها. في كل كون من هذه الأكوان من المفترض أنه تم إنجاز قرعة بين مختلف الثوابت والمقادير العشوائية، وإذا آل عدد القرعات نحو اللانهاية، فإن احتمال خروج القرعة الرابحة يؤول إلى ١.

بتعبير آخر: تسمح فرضية العوالم المتوازية بتحويل لعبة الروليت المرعبة الخاصة بنا إلى قرعة غير ضارة. يُمكن إذَنْ لفرضية الأكوان المتعددة أن تأتي لتنافس بأسلحة معادلة فرضية «الإله» على أرضها: جعل وجود كوننا الخاص جدًّا وجودًا مُمكنًا. من الواضح بالفعل أن فرضية «الإله» وفرضية «الأكوان المتعددة» تملكان تقريبًا نفس القوة التفسيرية (ترفعان الاحتمال). كيف نفرِّق

---

(١) John LESLIE, Universes [1989].

يمكننا أن نطلع أيضًا على التجربة الفكرية المسلية التي ساقها ريتشارد سوينبرن في نفس الموضوع في:
Is There a God? [1996], p. 68.

إذَنْ بينهما؟ بالتمعن في احتمالها الداخلي. هنا تحديدًا تتحطم ذريعة الأكوان المتوازية؛ إذ إن الاحتمال الداخلي للأكوان المتعددة ضعيف جدًّا؛ فهذا تخمين محض، كحال التخمينات التي تملك الفيزياء الفضائية المعاصرة خبرة فيها. ليس لها تأويل مستقل يحكم لصالح حقيقتها؛ فليس لها بالفعل أي تبعة قابلة للاختبار غير التي تم استدعاؤها لأجلها (طُوِّرت نماذج على مستوى عالٍ لتصوِّر إمكانيتها، لكن لا توجد أي معطيات قد تمنحها احتمالًا حقيقيًّا)[1] وبمصطلحات علمية، هي فرضية ظرفية، نشأت فقط لإنقاذ البراديغم الذي وجد نفسه في وضعية صعبة؛ أي: الطبيعانية العلموية. سنذكّر هنا بأن هذا ليس هو وضع الفرضية اللاهوتية، التي تتمتع بعناصر تبرير مستقلة، بعيدة عن سؤال الضبط الدقيق (انظر: البابين الأول والثاني)؛ فالاحتمال الداخلي لفرضية «الإلٰه» أقوى إذَنْ من فرضية «العوالم المتوازية». يتفق الحس السليم هنا مع الفلسفة: فرضية الإلٰه الخالق أقل غرابة من فرضية الأكوان المتوازية، دون الحديث عن كونها أكثر اقتصادًا، وهي خاصية

---

(١) Andrei LINDE, "The Inflationary Universe", *Reports on Progress in Physics*, n⁰ 47, [1984], p. 925-986.

أصل هذه النظرية هو تأويل إيفيريت Everett لمشكلة قياس الميكانيكا الكوانتية، الذي يرفض تحطم دالة الموجات ويفضِّل تخيُّل أن كلَّ حالة كوانتية متراكبة يُمكن حلُّها، لا بتحطم دالة الموجات عند القياس؛ بل بمفترق طرق وخلق عالم موازٍ. انظر:

Hugh EVERETT, ""'Relative State" Formulation of Quantum Mechanics", *Review of Modern Physics*, n⁰ 29, [1957], p. 454-462.

حسب ما يقول هذا التأويل، إذا راقبنا قيمة واحدة فقط خلال القياس، فليس سبب ذلك أن دالة الموجات قد تحطمت؛ بل لأن الكون انقسم إلى اثنين لتوِّه (أتت نسخة منكم لتوِّها إلى العالم الموازي، حيث يقوم بقياس لقيمة أخرى ممكنة لدالة الموجات). في هذه اللحظة مثلاً توجد المليارات من نسخكم تعيش حيوات موازية بدأت في كلِّ مرة قمتم فيها باختيار ذرِّي باطني في حياتكم. منذ بدأتم مطالعة هذه الصفحة، نشأت العديد من الأكوان الموازية، قمتم فيها باقتناء قنينة نبيذ من الثلاجة، بمشاهدة برنامج تلفزي قميء بدل أن تتعبوا أنفسكم بالميتافيزيقا وهذه الأمور، إلخ. ولا أحد لحسن الحظ مُلزم بتبني هذا التأويل! يبدو النزاع بين تأويل كوبنهاغ وتأويل بوم Bohm وبروغلي مبشِّرًا أكثر من خيالات إيفريت المسلِّية. وحيث إننا قلنا هذا، فقد انحرفنا عن الموضوع؛ أولاً، لا تسمح نسخة أيفريت بتغيير ثوابت الطبيعة، فهي غير ذات علاقة مع مشكلتنا؛ ثم إن النظريات التي تستلزم وجود أكوان متعددة مع تغيُّر الثوابت هي نظرية التضخم الفوضوي ونظرية الأوتار. نقول مع ذلك إنه يتم الإبقاء عليها على قيد الحياة لفائدتها من وجهة النظر الفلسفية (رفع لغز الضبط الدقيق)، لا لخصوبتها في مادة التنبؤ العلمي (والتي صار أصحاب هذه النظريات نفسها يقولون فيها: إنها ضعيفة جدًّا).

مهمة بالنسبة لفرضية تفسيرية؛ وبما أنها من جهة أخرى تملك القوة التفسيرية نفسها، فإنه يلزم أن نستنتج أن وجود الضبط الدقيق يؤكد فرضية «الإله» بشكل أفضل بكثير من فرضية «الأكوان المتعددة».

المقارنة تشرح بشكل أفضل: يصلكم خبر بأن رجلًا مات بطلقة نار في رأسه وسط الصحراء؛ فرضية كونها رصاصة ضائعة بعيدة الاحتمال جدًّا، أما فرضية أنه تعرض للقتل فهي متينة جدًّا، خصوصًا أنكم تملكون عناصر مستقلة تميل لإثبات أنَّ شخصًا آخر كان يوجد في نفس المنطقة في تلك اللحظة، ثم ظهر رجل ما يفضِّل، لأسباب غامضة لا نعلمها، أطروحة الرصاصة الضائعة. سيقوم بصياغة الفرضية التالية: «كان يوجد في ذلك اليوم مئات الآلاف من الأشخاص في ذلك الجزء من الصحراء؛ إذَنْ فلا شيء مُدهش في أن تقتل رصاصة ضائعة رجلًا». لكن حين نسأله عن دليله على هذا «الوجود المتعدد»، يكتفي بالإجابة بأنه لا يملك أي دليل، لكن أن فرضيته أنيقة، ممكنة منطقيًّا، قابلة للنمذجة رياضيًّا، وأنها تُظهر ميزة ضخمة، هي إبعاد فرضية القتل غير المحبوبة. من ستصدقون؟ سيقول البعض بأننا نبالغ، وأن أطروحة الأكوان المتعددة ليس مبتذلة إلى هذه الدرجة: ولنفترض ذلك للحاجة.

لو كانت توجد أكوان متعددة، فسيُطرح سؤال: كيف تولَّدت؟ وما الذي ولَّدها؟ سنحتاج بالفعل إلى نوع من «مولِّدات الأكوان»، إلا أن هذا الأخير نفسه يُمكن ضبطه بحيث يستطيع إنتاج أكوان قادرة على توليد الحياة، والنقطة المهمة هي التالية: لو كان يوجد عدد ضخم من الأكوان، فسيصير وجود كوننا مُمكنًا بالفعل؛ لكن هذا لن يقوم إلا بدفع السؤال لمكان آخر، سيكون من اللازم بالفعل تفسير وجود مولِّد الأكوان ذاك؛ سيكون عبارة عن نوع من الأجهزة الفيزيائية، من النوع الذي تتخيله نظرية الأوتار (أغشية ثلاثية الأبعاد تتلامس في كون ذي n بعد)، الذي ليس أيضًا إلا مخلوقًا رائعًا صوريًّا مفتقرًا للأسف لأي إثبات إمبريقي[1]، إلا أننا رأينا في الباب الثالث من هذا الكتاب

(1) Lee SMOLIN, *The Trouble with Physics. The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next* [2006].

أن هذا النوع من التعدد الطارئ للأبعاد والمؤشرات، وإن كانت منتجة لكوننا، تستدعي هي نفسها تفسيرًا، من حيث عناصر التعقيد العشوائي الذي تشمله (على عكس الإلٰه)؛ فالاستنتاج واضح إذَنْ: حتى بافتراض أن التخمينات العجيبة للكوسمولوجيا الرياضية لها مقابل أيًّا كان، فسيتم إبعاد المشكلة إلى مكان آخر، لا حلُّها حقيقةً.

لنعترف مع ذلك بأنه لو كانت توجد أكوان متعددة، فإن الضبط الدقيق للثوابت الفيزيائية سيصير أقل غرابة، إذ تصير أكثر احتمالًا، وهو ما سيضعف بشكل معتبر الاستدلال الذي في صالح وجود الإلٰه المبني على عجائب الطبيعة. لكن وجود أكوان متعددة سيتطلب هو نفسه تفسيرًا، لا لأسباب مستخرجة من الضبط الدقيق، لكن للأسباب الميتافيزيقية المفصَّلة في فصولنا السابقة؛ وبالتالي، فإن فرضية الأكوان المتعددة ليست غير متوافقة مع الفرضية اللاهوتية: من الممكن أن يكون إلٰهٌ غريب مجنون وجواد[1] قد خلق أكوانًا متعددة، موكِّلًا بذلك مهمة إحداث الحياة للصدفة. فعلى كل حال، الفعّالية؛ أي: اقتصاد الوسائل، ليس معيارًا للمثالية إلا عندنا نحن الذين يعيشون في الندرة؛ فبالنسبة لإلٰه قادر قدرة مطلقة والذي يملك الأبدية، لا أهمية لكل ذلك. وحيث إن احتمال ظهور أي شيء كيفما كان من تعدُّد لانهائي من الأكوان يقارب اليقين المُطلق، فإن الأكوان المتعددة قد تشكِّل وسيلة إنجاز الإرادات الأكثر صرامة للإلٰه.

اعتراض ٤: إلٰه «يسدُّ الفراغات»؟

هناك اعتراض آخر شائع في كتابات ريتشارد دوكينز المخصصة للدعاية للإلحاد، يتمثل في القول بأن اللاهوتيين يستدعون تدخُّل الإلٰه لملء فراغات معرفتنا. تلك هي الأطروحة الشهيرة القائلة بأن إلٰه الفلاسفة هو God of the gaps، أي: إلٰه «يسدُّ الفراغات»، والذي نستدعي تدخله في كلِّ مرة نجهل

(١) إلٰه مختلف عن الإلٰه الكلاسيكي عند مالبرونش Malebranche مثلاً، الذي يولي أهمية كبرى للعلاقة وسائل/نتائج في إحداث خلقه.

فيها التفسير العلمي لشيء ما. لا نعلم كيف يحدث البرق في السماء: ذلك غضب الإله! لا نعلم كيف تشكّلت الحياة من المادة الجامدة: الإله وراء ذلك! وهكذا.. من منظور كهذا يُفترض أن اللاهوتي يستمتع بجهلنا، وكما يقول دوكينز «يمجِّد الفراغات»؛ لأنها تفسح المجال للإله. يجب أن نبدأ بالاعتراف بأن هذا الاستدلال ليس غير ذي أساس: حتى وإن كان نادرًا نوعًا ما عند الفلاسفة، فإن عددًا من الدعاة والمعارضين للداروينية المتسرعين يميلون إلى استجداء تدخل الإله في كل مكان تقريبًا، كلما وُجد خلل في معرفتنا. إذا عرَّفنا مجال الإله بمجال جهلنا، يُمكن بالفعل أن نتصوَّر الإله كأنه يتراجع أبدًا على منطقة تتناقص يومًا بعد يوم.

تلك هي كل الرمزية العلموية لنهاية القرن التاسع عشر: تختفي الخرافات، مرعوبة، تحت الأضواء المنتصرة للعلم. لكن تصوُّر الأشياء بهذا الشكل أليس هو نفسه تصوُّرًا كاريكاتوريًّا؟ يفترض استدلال دوكينز مسبقًا أن كل شكل من أشكال الجهل يُمكن سدُّه بالعلم الفيزيائي المريَّض. لكن الحال غير ذلك[1] ليست تمنيات العلمويين، المتمثلة في القول بأن «كلَّ شيء سيتم تفسيره يومًا مع تقدُّم العلم»، مبررة دومًا. سيعترض البعض: «كيف يمكنكم أن تعرفوا هذا؟ كيف يمكنكم الإعلان مسبقًا عما سيتم تفسيره وما لن يُفسَّر؟ يجب انتظار تقدُّم العلم، لا يمكن اتخاذ القرار مسبقًا!». ونجيب عن ذلك قائلين: كلَّا، توجد بالفعل أسئلة يُمكننا أن نعرف مسبقًا، لأسباب منطقية، أن العلم لن يتمكن من الإجابة عنها مطلقًا. بإمكان العلم ومن حقه أن يفسر كل الظواهر الفيزيائية؛ انطلاقًا من القوانين والشروط المبدئية، لكن يستحيل عليه، بحكم تعريفه، تفسير وجود ظواهر فيزيائية عمومًا. وأيضًا يستحيل أن يفسِّر وجود القوانين. لا شك أن بإمكانه أن يشتق بعض القوانين من قوانين أخرى أكثر أساسية، لكن لا شك أنه ستوجد في النهاية (بافتراض علم مُنجز كليًّا)

(١) والقول أن كلَّ الفلاسفة اعتقدوا الشيء نفسه في القرن التاسع عشر طعنٌ في القرن كلِّه، والحق أنهم أكثر بكثير الآن مما كانوا عليه في القرن التاسع عشر.

بعض القوانين؛ بل ربما قانون واحد أساسي (تصفها نظرية كلِّ شيء المستقبلية والفَرَضية) ستُشتق منه كل القوانين الأخرى، التي هي نفسها لن يفسِّرها العلم. سيشمل هذا القانون، فَرَضًا، عددًا من الثوابت، وسينطبق على كميات عشوائية من المادة التي ستظهر كوقائع محضة لا تفسير لها.

وعلى هذا المنوال، لا يفسِّر العلم الإدراك والجمال وبساطة قوانين الطبيعة، وما إلى ذلك. هذه «المجاهيل» ليست مجاهيل يمكن سدُّها بالعلم؛ لا يستطيع العلم تجاوزها أساسًا. والقول بأن «العلم سيخبرنا يومًا لماذا يوجد شيء بدل لا شيء» ليس له معنًى أكثر من القول بأن «الهندسة ستخبرنا يومًا ما أين يوجد المكان». ليس للعلم صلاحية إلَّا داخل مجال الظواهر الفيزيائية، لا يُمكن أن تتعلق بسؤال معرفة إذا كان مجموع الظواهر الفيزيائية له سبب أو لا بينما يتساءل العلم عن كيفية تحوُّل الكون، تتساءل الميتافيزيقا عما إذا كان وجود الكون نفسه له تفسير. الإجابة عن هذا السؤال، أو محاولة الإجابة، لا تعني مطلقًا الإجابة عن سؤال كان بإمكان العلم الإجابة عنه (أو بإمكانه مستقبلًا أن يفعل): فليس هذا إذَنْ سدًّا للفراغات.

إلٰه الميتافيزيقا ليس إلهًا يسدُّ الفراغات، لا أن دوكينز هنا قد يقرُّ لنا بهذه النقطة، ويعترف بأن إجابتنا تصلح لصورة الاستدلال الكوسمولوجي الذي درسناه في الفصل السابق، لكنه قد يقاوم على منطقة التصميم الذكي، فيبدو بالفعل أن هذا الاستدلال يضع في نفس الموضع فرضيةً ميتافيزيقية وفرضيتين علميتين. هناك بالفعل إذَنْ «تعدٍّ»، وسدٌّ للفراغات في نهاية المطاف، فما حقيقة الأمر؟ للإجابة عن هذا يجب الرجوع إلى ما يدَّعي استدلال التصميم إثباته بالضبط. لو كان الاستدلال يميل إلى إثبات التدخل غير الملائم للإلٰه في مجريات الظواهر الطبيعية، مثلًا في مجرى التطور، لإحداث طفرات جينية بعيدة الاحتمال، فإن اعتراض دوكينز كان ليكون محقًّا. سيوجد بالفعل خطر التحوُّل غير الملائم للفراغات إلى أدلة على وجود الإلٰه.

وأيضًا، فإن هذا الاعتراض لا شك أنه يسمح بإعادة النظر في الأدلة المُستخرجة من ثغرات الداروينية، لكن استدلال التصميم، في نسخته المبنية

على الضبط الدقيق للثوابت الكوسمولوجية، لا ينوي أبدًا إثبات تدخل الإلٰه في الظواهر، بالموازاة مع الأسباب الفيزيائية؛ بل يميل الاستدلال إلى إثبات أن الثوابت الكونية والمقادير الأساسية تم ضبطها في مرحلة أولى لأجل غاية نهائية. ثم إن جريان الأمور يُفترض أن يحدث تلقائيًّا دون تدخل سريع للإلٰه، لكن هذا الضبط الأول نفسه أليس تدخُّلًا إلٰهيًّا غير ملائم، يُمكن للفيزياء أن تفسِّره؟ الجواب هو: لا إذَنْ إذا تموضعنا عند البدء، فإن المنافسة بين العلم والميتافيزيقا لا تظل من النوع نفسه. لا تبقى منافسة بين نوعين من التفسير؛ بل منافسة بين التفسير وغياب التفسير. ما يقوله العلم، أو تقوله العلموية لنكون أكثر دقَّةً، أن الضبط الدقيق للثوابت الكونية لا تفسير له. يقدِّر العلم بالفعل أن قيم الثوابت والمقادير الأساسية في النهاية هي واقع محض مُطلق (حتى في إطار النظريات الأكثر تخمينية مثل نظرية الأوتار، التي يُفترض أنها تفسِّر توليد أكوان متعددة، وتسمح بذلك بظهور التركيبة الرابحة بالصدفة، يلزم العلم أن يقول بأن الأبعاد الإحدى عشر المطلوبة هي واقع محض لا يمكن استنباطه من شيء آخر).

هنا تطرح الميتافيزيقا سؤالًا: هل هذا ممكن فعلًا؟ هل من المحتمل فعلًا أن يكون ضبط دقيق لهذه الدرجة واقعًا عَرَضيًّا محضًا؟ سيتم الاعتراض على هذا بالطبع بأن الإلٰه نفسه هو واقع محض لا تفسير له، لكن هذا تحديدًا هو السؤال: ما الواقع المحض النهائي الأكثر احتمالًا لتفسير الكون: مجموعة معقدة من الثوابت والمقادير الفيزيائية التي تسمح بظهور الحياة من غير سبب، أم كائن بسيط له إرادة قام بخلق المجموع وأراد الحياة؟ هذا السؤال شرعي تمامًا ولا يدخل أبدًا في تنافس مع العلم؛ بل يتموضع في المراحل الأولى. يُمكننا بالطبع أن نجيب عنه من جهة أو من أخرى، لكن لا يمكننا أن نقول بأنه حدث تعدٍّ على الحدود؛ وبالتالي فإن اعتراض الإلٰه الذي يسدُّ الثغرات تم تفنيده؛ لا تأتي الميتافيزيقا لسدِّ جهل علمي.

اعتراض ٥: تفسير غير قابل للتفسير:

هذا الاعتراض الآخر ـ المفضل عند ريتشارد دوكينز! ـ يتمثل في القول

بأنه من غير المجدي اللجوء إلى مهندس عظيم؛ إذ سيكون لزامًا علينا التساؤل عمَّن هندس المهندس؛ وبالتالي، فالأَوْلى التوقف حالًا... خلف مظهر الحس السليم، هذا الاعتراض في الواقع غير عملي مطلقًا ومخالف للعقل العلمي نفسه؛ فهو أحد الأمرين بالفعل: إما أننا نملك أسبابًا جيدة لافتراض سبب مقصود للضبط الدقيق للكون، وحينها يكون علينا أن نضع احتمال وجوده، أو ليست لدينا أسباب جيدة لافتراضه، ويجب الاكتفاء بذلك. لكن إن كنا في الحالة الأولى، وكانت لنا أسباب جيدة لافتراض مثل ذلك السبب، فإن جهلنا بـ«من أين صنع»، و«ماذا يشبه»، أو «من أين أتى.. إلخ»، ما كان ليشكِّل استدلالًا لدحض وجود ذلك السبب أو حتى إمكانيته. وسواء في الحياة اليومية أو في الممارسة العلمية، لا نرفض أبدًا تفسيرًا بحجة أننا لا نعرف كيف «نفسِّر التفسير». إذا قمتم بتفسير تصرُّف زوجتكم (خروجها للشارع) بسبب (رغبتها في اقتناء الدقيق)، كونكم لا تقدرون على تفسير التفسير (نفترض أنكم لا تعلمون سبب رغبتها في اقتناء الدقيق) لا يلغي القوة التفسيرية للسبب الذي ذكرتموه.

لنتخيل أنكم رواد فضاء، تذهبون إلى كوكب بلوتو، وهنا تكتشفون كتابةً مرسومة على الرمل بلغتكم: «مرحبًا بالسادة رواد الفضاء، مرحبًا بكم على كوكبنا». سيكون من غير المعقول عدم افتراض أن يدًا ذكية قامت برسم هذه الكتابة، وبأن كائنات ذكية ومطلِّعين بشكل جيد تعيش على هذا الكوكب. وإذا قال أحد ما: كلَّا، هذه الرفضية مستحيلة لأنك عاجز عن تفسير كيفية تنفس كائنات حيَّة على هذا الكوكب غير الصالح للعيش، الذي تسوده شروط لا تتوافق مع أي شكل من أشكال الحياة المعروفة. إلخ. هل سيكون عليكم التخلي عن فرضيتكم؟ لا أبدًا. ستعلمون ببساطة أنه من المحتمل جدًّا وجود حياة ذكية على كوكب بلوتو، لكنكم تجهلون تمامًا كيف نُظِّمت، تعلمون بعقلانية شديدة أنها توجد، لكنكم لا تعرفون ما هي.

وعلى المنوال نفسه، حين يكتشف العلمي ظاهرة غير متوقعة، لا بد أن يفترض لها سببًا؛ وحتى لو كان يبدو هذا التفسير غامضًا، وغير متلائم مع

البراديغم السائد، فلن يتخلى عنه لأجل ذلك، حتى وإن كلّفه ذلك زعزعة البراديغم المذكور. والواقع أن ما يفترض اعتراض دوكينز مسبقًا، هو أنه يجب بالضرورة معرفة جوهر الشيء قبل القول بوجوده. وهذا خطأ. قد تقودنا المعطيات التجريبية بشكل معقول إلى افتراض وجود ذكاء مُنظِّم، دون أن يكون علينا تفسير ماهية هذا الذكاء. السؤال الحقيقي هو معرفة ما إذا كانت لدينا أسباب جيدة لافتراض وجوده أم لا لكنَّ كلَّ اعتراض نابع من مجرد صعوبة تصوُّر هذا السبب المُنظم اعتراض لا قيمة له. إذا كنت أملك أسبابًا جيدة للاعتقاد بأن وجود مهندس هو أفضل تفسير متاح للضبط الدقيق للكون، أملك الحق (بل الواجب العقلاني) في صياغة هذه الفرضية، دون أن يكون عليَّ أن أفسِّر مسبقًا كيف هُندِس المهندس؛ الاعتراض إذَنْ فارغ.

اعتراض ٦: فمن هندس المهندس إذن؟

الاعتراض الثالث هو صيغة بديلة للاعتراض السابق. فهو يصرُّ على أن مهندس الكون ليس تفسيرًا مثيرًا للاهتمام؛ إذ إن مهندسًا قادرًا على تصوُّر شيء معقَّد بقدر الكون، هو معُقَّد بالقدر نفسه إن لم يكن أكثر تعقيدًا مما خلق. وبالتالي، فإن التفسير بالمهندس لا يضيف أي منفعة؛ إذ سيكون علينا تفسير كيف تشكَّل المهندس. هذا الاعتراض يعرِّض نفسه للانتقاد نفسه الذي تعرّض له سابقه، ويسقط إذَنْ معه؛ لكن يجب الإجابة عن النقطة المحدَّدة التي تحيل إليها: حين يتصور دوكينز السبب المنظم كشيء معقد ـ نوع من الآلة فيما أظن ـ، فهو ينخرط في نوع من التجسيم: وكما يتصور بعض الناس الإلٰه كرجل عجوز ملتحٍ، يتصوَّر البعض السبب التفسيري النهائي كشيء مادي مُعقَّد، مكوَّن من عددٍ من الأجزاء المنتظمة بدقة، نوع من الدجاجة الميكانيكية التي باضت الكون[1]

لكن لو كان الحال كذلك، فإن هذه الآلة كانت لتكون ببساطة جزءًا من

(١) تلك هي تقريبًا فكرة أساطير نشأة الكون الشرقية، التي تتصور الأرض موضوعة على أربعة فيلة بيضاء، تقف على ظهر سلحفاة عملاقة، تقف هي الأخرى على أفعى ملتوية على نفسها.

الكون؛ أي: من مجموع الأشياء المعقدة اللازم تفسيرها، ولنكون قد أجبنا عن شيء ـ هنا دوكينز محق تمامًا. لكن مهندس الكون إن وجد، وبحكم تعريفه، ليس شيئًا من الكون؛ بل كائن كالكائن الذي يثبته الاستدلال الكوسمولوجي (تذكروا الباب الثاني): غير مادي، لازماني، لامكاني؛ أي: من غير جزء ولا تعدُّد. وباختصار، هو كائن بسيط تمامًا ـ كما يليق بروح غير مجسَّمة. فلا يوجد خطر أن نعثر على كائن أكثر تعقيدًا من الكون. إذا وجد الكائن الأعظم فهو البساطة نفسها، ويسقط الاعتراض.

اعتراض ٧: اعتراض أخير، هذا الكائن ليس إلٰهًا خالقًا:

غالبًا ما يميل الملاحدة، أمام الحجج المقعنة، إلى أن يلعبوا دور الذين يصعب إرضاؤهم، ويتبنون فجأة تطرفًا مدهشًا، كما لو كانوا يدَّعون فجأة أن وجود ذكاء أعلى مُنظِّم بداهة لا تبعية لها، وأنهم كانوا يتوقعون منا الإثبات المباشر لوجود إلٰه إبراهيم، أو إلٰه الثالوث المقدس. وأفضل ما يمكن فعله هنا هو لعب لعبتهم: بما أن بعض الملاحدة يقرُّون بوجود ذكاء مُنظِّم، فلنر إلى ماذا سيقودهم ذلك. إذا أقررنا بوجود ذكاء مُنظِّم، يجب أن نتساءل ما إذا كان هو نفسه مُحدَثًا ومُنظَّمًا. من الواضح أننا لن نستطيع الصعود بهذا الشكل من غير نهاية؛ أثبتنا ذلك في الفصل الأول، ويجب التوقف عند ذكاء مُنظِّم أول، هو نفسه غير مُسبَّب. لكن هذا السبب سيكون من اللازم لا أن يتوقف عليه تنظيم المادة؛ بل وجودها نفسه. وإن لم يكن الحال كذلك، فسيلزمنا سببان أوَّلان: سبب لتنظيم المادة، وسبب آخر لإيجادها. الإلٰه غير الخالق هو إلٰه من غير مواهب فنية، لكن لا يُمكن أن يكون في الواقع إلا نفس الإلٰه الواحد؛ إذ إن المادة الأولية نفسها ـ والتي لا يوجد شيء خارجها ـ لم تكن لتخلو من كلِّ تنظيم داخلي؛ وبالتالي، فمن المجرَّد التمييز بين الفعل الذي حَدَثت منه، وبين الفعل الذي انتظمت به. شرح أوغسطينوس هذا منذ زمن طويل. لا يُمكن أن تكون المادة شيئًا دون آخر. الإلٰه والخالق هما إذَنْ نفس الكائن الواحد.

سنسميه الإلٰه.

استنتاج

ما خلاصة هذا التأمل الملتوي حول الحجة الغائية؟

الخلاصة في الواقع مدهشة بالفعل[١]

إما أن العلم يفشل في تفسير إنتاج الكائنات العضوية الغائية بشكل معقول بقوانين الطبيعة وحدها، وينتصر الإلٰه الذي يسد الثغرات تلقائيًّا. لكن في هذه الحالة، الحجة الوحيدة لكل فريق هي ضعف الفريق الآخر: بعد احتمال التفسيرات بالصدفة من جهة، والتدخل قليل المصداقية لإلٰه يلمس كلَّ شيء من جهة أخرى.

وإما أن العلم يستطيع أن يملأ مهاوي ضعف الاحتمال التي تضعف الطبيعانية، بإبراز صور متنوعة من الترقيعات الذكية جدًّا ومن الطبيعة، والانتظام الذاتي للمادة، النابعة بشكل شبه ضروري من بنيتها الفيزيائية ـ الكيميائية، وحينها تبدو الحياة كأنها مُبرمجة منذ الأصل! والمفارقة هي أنه من هذا المنظور، ليست إخفاقات العلم هي التي تعزِّز الفرضية اللاهوتية؛ بل نجاحاتها؛ إذ إننا سنقاد تلقائيًّا إلى رؤية الحياة الكربونية ـ ولم لا وجودنا أيضًا ـ كأنها كانت متوقعة مسبقًا في لحظة الانفجار العظيم (نعلم بالفعل أن إمكانية الحياة الكربونية نفسها متوقفة على القيم التي اتخذتها، منذ أصل الكون، عدد من الكميات الفيزيائية، وكلُّ ذلك داخل طيف محدود بشكل مدهش). لم يعد الأمر يتعلق بالفرضية اللاهوتية في شكل الإلٰه الذي يسد الثغرات؛ بل في صورة الإلٰه المعدِّل للثوابت الفيزيائية والكوسمولوجية؛ ذلك هو الإلٰه «المصمِّم الأعظم». ومن الواضح أن هذين الاستدلالين لا يتوافقان بسهولة؛ يفترض الأول أن احتمال ظهور الحياة باعتبار قوانين الطبيعة ضعيف للغاية ـ وهو ما يدعو إلى استدعاء التدخل الإلٰهي ـ، بينما يفترض الثاني أن هذا الاحتمال قوي، وهو ما يدعو إلى الاندهاش الشرعي أمام قوانين الطبيعة

---

(١) نجد هذه الفكرة التي نفصِّلها في هذه الفقرة في مقال لـ Dougherty TRENT وTed POSTON
Dougherty TRENT et Ted POSTON, "A User's Guide to Teleological Arguments", *Religious Studies*, n⁰ 44 [2008], p. 99-110.

واستدعاء التدخل الإلٰهي في صنع القوانين. النقطة المشتركة بينهما هي ضرورة وجود ذكاء إلهي، والفرق بينهما هو نقطة التدخل.

وباختصار: إما الإلٰه البيوكيميائي المتدخل لإنقاذ الداروينية، وإما الإلٰه الفيزيائي المعدِّل للكون حتى يولِّد الحياة تلقائيًّا. إلٰه متدخِّل من جهة، إلٰه مُتنبئ من جهة أخرى، إذا تقدم أحدهما، تراجع الآخر، والعكس بالعكس. الفرضية المستبعدة الوحيدة هي فرضية الإلحاد. سنقف مع الطرف الثاني من البديل، وهو الذي يبدو لنا في الوقت ذاته أكثر بساطة وأكثر أناقة وأكثر صداقة مع العلم، وتوافقًا مع مبدأ الاقتصاد ومعقولية باعتبار المعطيات الإمبريقية المتوافرة.

القسم الثالث

لو لم يوجد الإله، لم نكن لنتخيله

مدخل

يُمكن لمن يتساءل عن وجود كائن مُطلق، وبدل أن يوجه ناظريه إلى العالم ويتساءل عن حاجة العالم لسبب أول، يتوجه إلى ذاته ويفكّر في الأفكار التي تعشّش في عقله. ألست أحمل في ذاتي فكرة الكائن اللانهائي، الكائن الكامل المشتمل على كل الكمالات التي يمكن تصوُّرها؟ ألست أحمل في ذاتي التطلع إلى الكمال المطلق؟ ألست أحمل الأمل في حياة مُنجزة بشكل مثالي؟ بافتراض أننا نحمل جميعًا هذه الأفكار، هذه التطلعات، هل يسمح مجرد وجودها بإثبات وجود الكائن الذي تحيل عليه؟ بتعبير آخر: هل يمثل مجرد حمل فكرة الإلٰه في دواخلنا دليلًا على وجود الإلٰه؟ وهل يثبت مجرد تطلعنا إلى المثالية المطلقة وجود مثالية كهذه؟ سنبدأ بالقول بأن مثل هذه الطريقة في الاستدلال، التي ترجع إلى القول بأننا لم نكن لنبحث عن الإلٰه لو لم يوجد، ربما تكون جيدة لموعظة الكنيسة يوم الأحد، ومؤلفات البناء الروحي، لكنه سيكون الفيلسوف مثيرًا للشفقة إن اتخذ أفكاره قانونًا للعالم، وأخطر من ذلك، أن يتخذ رغباته حقائق. أن نستنبط من أحلامنا وجود الأشياء التي نتطلع لها، أليس هذا ما يسمى الأوهام[1]؟ فالتطلع إلى الحياة الأبدية يثبت بهذا المنطق وجود الحياة الأبدية، وتثبت فكرة وجود كائن

(١) انظر: فرويد، مستقبل الوهم [١٩٢٧]: «نسمي وهمًا كل اعتقاد يكون فيه تحقيق الرغبة، بدافع ذلك الاعتقاد، سائدًا».

ضروري الوجود الحقيقي لهذا الكائن، وتثبت فكرة المثالية المطلقة وجود المثالية المطلقة.

يا للمواساة! هذا الاعتراض الضخم ليس غير ذي قيمة، لكن ليس من المؤكد أن يصلح لكل أشكال الاستدلال بالأفكار. قد تحمل بعض منها قوة أكبر مما اعتدنا أن نمنحها إياه. قد يكون من اللازم، وحتى نقولها بشكل مباشر، أن نقرن إلى التوصية بعدم اتخاذ رغباتنا حقائق، التوصية في المقابل بألّا نتجاهل كثيرًا حقيقة رغباتنا. وللتأكد من الأمر، سننظر في ثلاثة استدلالات مختلفة، ونختبر قيمة الاعتراض على كلٍّ واحدة منها. الاستدلال الأنطولوجي، والاستدلال بفكرة اللانهاية، والاستدلال بالتطلُّع إلى السعادة.

الباب الأول

الاستدلال الأنطولوجي

حيث نفهم أنه يستحيل استنباط وجود الإلٰه من مجرد اعتبار فكرته؛ ليس فقط لأن هذا غير معقول كما قاله العديد من الفلاسفة؛ بل أيضًا لأننا لا نعرف جوهر الإلٰه.

الاستدلال المسمى «الأنطولوجي» هو الأكثر تجريدًا والأقل تجسيدًا من بين الثلاثة[1] ولا ينبني على اكتشاف تطلُّع أو انطلاقة أو رغبة في ذواتنا؛ بل على التنقيب البارد والدقيق لفكرة الإلٰه البسيطة والمحضة. هذا المسعى ليس غير معقول أبدًا: فمن الممكن بالفعل القول بأن بعض القضايا صحيحة دون

---

(١) يُنسب أصل هذا الاستدلال بشكل كلاسيكي إلى راهب بنيديكتي من القرن الحادي عشر، آنسيلم دو بيك (١٠٣٣ ـ ١٠٩٩)، الذي صار رئيس أساقفة كانتوربيري، والذي ادعى إثبات استحالة حمل فكرة واضحة عن الإلٰه والاعتقاد في الوقت ذاته بأن الإلٰه لا يوجد. كان ينوي بذلك إعطاء تفسير فلسفي للعبارة من السفر ١٣,١: «يقول غير العاقل في قلبه: لا يوجد إلٰه». فتأكيد العبارة على أن المرء ينبغي أن يكون «غير عاقل» ليتفوه بكلمة: «لا يوجد إلٰه»؛ يعني: عند آنسيلم بأن الكلمة نفسها غير معقولة، ومتناقضة، وأن كلَّ عقل نبيه ومركِّز يتعلق بمعاني الكلمات عليه أن ينتبه بأنه على العكس تمامًا، لا يُمكن ألَّا يوجد الإلٰه. «كل شخص يفهم حقًّا ما هو الإلٰه لا يمكن أن يعتقد بأنه لا يوجد. وإلَّا فهو لا يعطي أي معنى للكلمات، أو يمنح الكلمات معنًى غريبًا عنها» (***Proslogion***)، الفصل الرابع). استُؤنف هذا الاستدلال لاحقًا عند ديكارت في خامس تأمل من التأملات الميتافيزقية (وعند سبينوزا أيضًا وليبنيز؛ بل وهيغيل أيضًا الذي دافع عنه بكل قوة ضد كانط). ليس هدفنا أن نلعب دور المؤرخ؛ ولذلك لن ندخل في تحليل الأطياف والألوان والاعوجاجات التي تميِّز النسخ المختلفة من هذا الاستدلال على مرِّ الزمان. سنكتفي بصوره الأكثر عمومية. كانط هو الذي وصف هذا الاستدلال، في نقد العقل المحض، بالاستدلال «الأنطولوجي» (وهو وصف يعني: «متعلق بمنطق الكينونة»)؛ وصار هذا الاسم معتادًا منذئذ، لكن يمكن أن نطلق عليه ببساطة لفظ الاستدلال الـ ماقبلي.

اللجوء إلى التجربة، بمجرَّد تمحيص مصطلحاتها. مثلًا نعرف مسبقًا ودون أي شك ممكن أن «المثلث له ثلاثة أضلاع» عبارة صحيحة. هل الأمر كذلك بالنسبة لعبارة «الإلٰه موجود»؟ لا شك أن هذا استدلال عالِم يملك فكرة عن الإلٰه حتى قبل أن يعرف إن كان موجودًا. وهو الأمر الذي يقبل النزاع بذاته، وقد تحدثنا عن السبب في الفصل الأول، لكنه يستحق مع ذلك أن يُنظر فيه، لشدة ما أبهرت بهرجته العقول الأكثر دقة.

صياغة بائسة أولى للاستدلال

نقطة الانطلاق التي يتخذها الاستدلال المُسبق هي فكرة الإلٰه التي نحمل في عقولنا. هذه الفكرة يحملها البعض دون أن يعلموا بذلك، لكن إذا طلبنا منهم أن يفكِّروا فيها، فسيكتشفونها سريعًا: تلك هي فكرة الكائن الأعظم، الذي هو الكائن الأكبر والأقدر والأعلم، وباختصار، هو أكمل كائن يمكننا تخيُّله. سيقال: نعم عندي هذه الفكرة، ثم ماذا؟ ما التبعات؟ لماذا عليَّ أن أستنتج أن الإلٰه موجود؟ هذا ما كان ليكون لطيفًا: أن نحمل فكرة الشيء لا يكفي ليوجد الشيء، ومع ذلك لنتثبت من الأمر، فقد نندهش؛ إذ لا يتعلق الأمر بفكرة كيفما كانت.

لنفترض إذن، وهذا لا إشكال فيه، أنني أملك فكرة إلٰه، بحيث لا يوجد أكمل منه، وبتعبير آخر: فكرة أكمل كائن يُمكن تصوُّره (سنطلق على هذا الكائن «الإلٰه» وإن كانت طبيعته غير مُحدَّدة إلى الآن). إذا كنت أحمل فكرته في عقلي، ولكنه لا يوجد في الواقع، فلست حينئذ أتصور الكائن الأكمل؛ إذ إن الوجود في الواقع أكمل من الوجود في الفكر فقط؟ وبالتالي، إذا فكَّرت في الكائن الأكمل دون الاعتقاد بوجود في الواقع، فيستحيل أن أتصوَّر أكمل منه. وبتعبير آخر، إذا كان الكائن الأكمل غير موجود، فسيكون بإمكان التفكير في كائن أكمل من أكمل كائن يُمكن تصوُّره، وهو ما لا يستقيم.

وباختصار، إذا كنت أرى أن الإلٰه غير موجود، فأنا أقول بكلام متناقض لا معنى له. وبالتالي فالفرضية خاطئة، ويجب الاستنتاج بأنني إذا كنت أفكِّر

بشكل جيد وحقيقي في الكائن الأكمل، يلزمني أن أعتقد بوجوده. ها قد وصلنا إلى نتيجة مدهشة، من غير أن نلجأ لأية تجربة: إذا فكَّرت بدقة في فكرة الإلٰه، فيجب أن أستنتج أنه موجود، وإلا فسأتناقض مع نفسي.

هذا الاستدلال بصورته الأبسط يعمل بالشكل التالي إذن:

١ ـ أحمل فكرة «الكائن الأكمل»، الذي أسميه الإلٰه.

٢ ـ لكن الوجود كمال (الكائن الذي يوجد أكمل من الكائن الذي لا يوجد).

٣ ـ إذَنْ فإذا كنت أرى أن الكائن الأكمل لا يوجد، فهذا يعني أنني لست أتصوَّر الكائن الأكمل (أنا أتناقض مع نفسي).

٤ ـ إذَنْ إذا تصوَّرت الكائن الأكمل فعلًا، فعليَّ أن أحكم بأنه يوجد.

٥ ـ لكنني أتصوَّر الكائن الأكمل، إذَنْ أنا أحكم بأنه موجود.

٦ ـ إذَنْ فالكائن الأكمل، الذي أسميه الإلٰه، موجود.

وبنية الاستدلال كالآتي:

١ ـ ليكن (أ) الكائن الأكمل.

٢ ـ إذا وُجد كائن، فهو أكمل مما لو أنه لـم يوجد.

٣ ـ إذا كان (أ) لا يوجد، إذَنْ يوجد كائن أكمل من (أ).

٤ ـ وجود كائن أكمل من الكائن الأكمل غير معقول.

٥ ـ إذن فـ (أ) موجود.

من جهة الصلاحية المنطقية الصارمة يُمكن أن نعتبر أن العبارات الخمس الأولى (من النسخة الأولى المذكورة) تتسلسل دون صعوبة. يعمل الاستدلال بالبرهان بالخلف على عبارة: «الإلٰه غير موجود»، المشتَمَلة بصفة الفَرَضية في العبارة الثالثة. والفكرة هي إثبات أن تصوُّر الإلٰه دون الحكم بوجوده أمر متناقض ببساطة، إذ يرجع ذلك إلى انتهاك تعريف الإلٰه ككائن أمثل. قد يبدو المرور إلى العبارة السادسة أكثر حساسية، لكن اجتنابه يبدو من الوهلة الأولى صعبًا. وبالفعل، إذا كنت أصل عقلانيًّا إلى الحكم بأن شيئًا ما يوجد، دون

أن أقترف أي خطأ منطقي خلال برهاني على ذلك، فمن المشروع الاستنتاج بأن الشيء يوجد بالفعل؛ فالمرور من استنتاجات ذكائنا إلى تأكيدات بخصوص واقعنا، هذا ما نفعله كل يوم؛ هذه هي طريقة عمل فكرنا المعتادة.

لكن، من أين يأتي عدم رضانا على هذا الاستدلال؟ إذ لا شك أننا نشعر بأن هناك شيئًا ما غير صائب في هذا الاستدلال. ويصعب الخروج منه مقتنعين بوجود الإلٰه؛ بل وأصعب منه تعيين موضع الخلل بالضبط، بافتراض وجود خلل. لنقل، كمقاربة أولى، بأنه تنبعث منه رائحة قوية لـ «المصادرة على المطلوب»؛ تلك المغالطة التي تتمثل في افتراض صحة ما نسعى إلى إثباته، وبذلك، يبدو بالفعل أن الاستدلال يتمثل في إدراج فكرة الوجود فيمفهوم الشيء الذي نسعى لإثباته. الوجود! أليس ذلك سهلًا قليلًا؟ فهذا يشبه ادعاء اكتشاف كنز في الحديقة، بينما نحن من دفنه بها، وحينئذ، سيكفي تطبيق هذه العملية على أي شيء لإثبات وجوده مسبقًا، وهو الاعتراض الذي اعترض به الراهب غونيلون على آنسيلم حين صاغ هذا الأخير هذا الاستدلال. لإبراز خطأ هذا الاستدلال يمكننا اللجوء إلى المحاكاة الساخرة، بإثبات وجود كل شيء وأي شيء، بتطبيق صورة الاستدلال على أشياء خيالية. هذه هي محاكاة غونيلون مثلًا[(١)]:

١ ـ أحمل فكرة جزيرة رائعة، أكمل جزيرة يمكن تصوُّرها.

٢ ـ لكن الوجود كمال (الكائن الذي يوجد أكمل من الكائن الذي لا يوجد).

٣ ـ إذَنْ إذا حكمت بأن الجزيرة الرائعة لا توجد، فهذا يعني أنها ليست جزيرة رائعة (أنا أتناقض مع نفسي).

٤ ـ إذَنْ إذا فكرت مليًّا في الجزيرة الرائعة، فعليَّ أن أحكم بأنها موجودة.

---

(١) كان غونيلون Gaunilon رئيس دير مارموتييه Marmoutier وردَّ على آنسيلم في كتاب الدفاع عن قليل العقل *(Liber pro insipente)* [١٠٧٠].

٥ ـ وأنا أفكِّر في الجزيرة الرائعة، إذَنْ أحكم بأنها موجودة.

٦ ـ إذَنْ فالجزيرة الرائعة موجودة.

يمكن أن نقوم بما هو أسوأ ونثبت بنفس الطريقة وجود الشيطان:

١ ـ أحمل فكرة الكائن الأسوأ الذي يمكن تصوُّره.

٢ ـ لكن الكائن السيئ الذي يوجد أكثر سوءًا من الكائن السيئ الذي لا يوجد.

٣ ـ وإذَنْ إذا ادَّعيت التفكير في أسوأ كائن يمكن تصوُّره دون القول بوجوده، فهذا يعني أنني لا أفكر في أسوأ كائن يمكن تصوُّره.

٤ ـ إذَنْ فإذا كنت أفكر في أسوأ كائن يمكن تصوُّره، فعليَّ الحكم بوجوده.

٥ ـ وأنا أفكِّر في أسوأ كائن يُمكن تصوُّره.

٦ ـ إذَنْ فهو موجود.

هذه الصور الكاريكتورية لها ميزة إثبات خطأ الاستدلال بالخلف؛ وحيث إنه من الواضح أن الاستنتاج غير مقبول، فنحن متيقنون بوجود شيء خاطئ في المقدمات. هذه الدعابات الفلسفية المسلية لا تكفي لإخبارنا عن موضع الخطأ بالذات. وكما قلنا، فنحن نشكُّ تلقائيًّا بوجود مصادرة على المطلوب (عملية «الاكتشاف الزائف»). يجب إذَنْ أن ننظر إلى العبارة الثانية؛ إذ عندها يتم إدراج الوجود ـ الذي نسعى لإثباته ـ في مفهوم الشيء، بحيث يكون متوقعًا مسبقًا أننا سنصل إلى نتيجة وجود الشيء المعني. يتم إدراجها بواسطة عبارة بسيطة جدًّا: «الوجود كمال». لا شك أن هذا هو مصدر الخطأ. هذه العبارة تؤكد بالفعل أن الوجود، الوجود الفعلي، فعل الوجود، في العالَم ينتمي، بنفس قدر عناصر تعريف المفهوم، إلى كمالات الشيء. وهذا أمر مشكوك فيه جدًّا.

فالوجود الحرفي، كفعل يمارسه الشيء حقًّا، لا يمكن أن يكون خاصية

للشيء، تظهر في تعريف بجانب كل سماته الخصائصية الأخرى[1] عناصر المفهوم، هي في الحقيقة الخصائص التي تصف هذا الشيء (سواء كان هذا الشيء ممكنًا فقط، أو واقعيًا فعلًا): سنقول بالتالي بأن خصائص «الجزيرة الرائعة» هي مساحتها، وثورتها الطبيعية، وحرارة مياهها، والبياض الناصع لشواطئها، . .إلخ. كل هذا يصف درجة كمال الشيء. لكن هذا لا يدلنا على ما إذا كانت توجد جزيرة رائعة، ولا كم يوجد من مثل هذه الجزر. لنتخيل كتالوج وكالة عقارية من تاهيتي، تبيع جزرًا. لو كان الوجود كمالًا كما هو حال أي خاصية مفاهيمية (وهي فرضية الاستدلال الأنطولوجي) سيتم تصنيف الجزر كالتالي، حسب مستواها في الجودة:

١ ـ الجزر التي لا شواطئ لها.

٢ ـ الجزر ذات الشواطئ.

٣ ـ الجزر ذات الشواطئ والنخل.

وأخيرًا، التصميم الأعلى، قمة الرفاهية:

٤ ـ الجزر ذات الشواطئ والنخل، ولها وجود!

في هذه الشروط يُمكن أن نتهم الوكالة بأنها تقوم بالبيع القسري لسلع فاخرة. وعمومًا، فالفرضية خاطئة.

نرى جيدًا أن الوجود ليس ميزة إضافية، كما هي الخصائص التعريفية الأخرى لمفهوم ما؛ لا يعني أن الوجود لا شيء، لكنه لا يندرج بين خصائص الشيء؛ بل هو الموقع المحض في الكينونة للشيء ولمجموع خصائصه. الجزيرة الرائعة التي تشتمل على كثير من النخل والشواطئ ذات الرمال الذهبية أكمل من أية جزيرة غير مأهولة، لكن، وإلا أن يكون لنا ميل بريطاني خالص للـ*nonsense*، فما كنا لنستطيع القول بأن جزيرة توجد أكمل من جزيرة لا

---

(١) وهو ما يثبته كانط في نقد العقل المحض [١٧٨١]، وفريجه في أسس علم الحساب [١٨٨٤]. وفي الاعتراض على فكرة أن نقد كانط لا ينطبق على استدلال آنسيلم، انظر:

Chris HEATHWOOD, "The Relevance of Kant's Objection to Anselm's Ontological Argument", *Religious Studies* [2010].

توجد. وباختصار فإن القول بأن أي شيء كيفما كان أكمل لو وُجد مما لو لم يوجد لا معنى له؛ إذ إن الشيء الذي لا يوجد ليس أقل كمالًا من نفس الشيء لو وُجد: بل هو مجرد عدم خالص، وما كان ليدخل في المنافسة على الكمال مع الشيء الموجود.

بنفس الطريقة، يمكن أن نقول: إنه إذا كان الإلٰه قادرًا على كل شيء فهو أكمل مما لو كان عاجزًا، لكن أي معنى يكون للقول بأنه إذا وجد الإلٰه فهو أكمل مما لو لم يوجد؟ الوجود ليس خاصية؛ بل الشرط الأساسي لإمكان تحقق الخصائص. أن نقول عن شيء ما، والذي نتصوَّر كلخصائصه، أنه يوجد، لا يعني أننا أضفنا خاصية للشيء (بجانب حجمه ولونه وصفاته المختلفة): بل يعني أننا لم نضف شيئًا إلى مفهوم؛ بل وضعنا فقط أن هذا المفهوم متحقق في الكينونة. مفهوم الشيء الممكن ومفهوم نفس ذلك الشيء الحقيقي متطابقان تمامًا، وإلا فلن يكون الشيء الممكن عقلًا، هو نفس الشيء المُصادف في الواقع لاحقًا[1]؛ الفرق بين الأمرين ليس مفاهيميًّا. وما ينطبق على الوجود ينطبق على العدد: يمكنكم أن تقلِّبوا مفهوم حبَّة الكرز من أي جانب شئتم، والتمعن في كل خصائصه (الاحمرار، الاستدارة، النكهة)، لن تتمكنوا من استنتاج عدد حبات الكرز الموجودة منها؛ فهذا مستوى آخر. كان فريجه يقول إذَنْ بأن الوجود ليس مفهومًا؛ بل مجرد «نفي للعدد صفر». إذا كان الوجود الحقيقي كما بيَّنّاه ليس خاصية من المستوى المفاهيمي وليس عنصرًا يدخل في لائحة كمالات الشيء، فإن العبارة الثانية لكل الاستدلالات المذكورة أعلاه عبارة خاطئة.

---

(١) الوجود ليس خاصية مفاهيمية. وبرهان ذلك بالخلف:

١ ـ فرضية: الوجود الحقيقي خاصية لمفهوم الشيء.

٢ ـ إذَنْ فمفهوم الشيء الممكن ليس هو نفسه مفهوم هذا الشيء الحقيقي.

٣ ـ إذَنْ يستحيل أن يقال عن الشيء الممكن: إنه حقيقي.

٤ ـ إذَنْ يستحيل أن يكون الشيء الحقيقي قد كان ممكنًا في وقت ما.

٥ ـ إذَنْ فكلُّ ما يوجد يوجد بحكم التعريف.

٦ ـ هذه النتيجة خاطئة بشكل واضح.

٧ ـ إذَنْ فالفرضية خاطئة.

هل يمكن للكائن المادي أن يكمل؟

هل هذا يعني أن كل استدلال بفكرة الإلٰه فارغ وباطل؟ ليس الأمر مؤكدًا، هناك اعتراض ممكن أول. حالما نقبل بأن العبارة الثانية («الوجود كمال») خاطئة، لا يفقد مناصر الاستدلال المسبق كل شيء، يُمكن له أن يغيِّره باعتبار هذا النقد الأول. لنر كيف ذلك: الاعتراض الأول الذي يجب الاعتراض به هو أن مفهوم «الجزيرة الكاملة» (كما هو حال كل واقع فيزيائي نعرِّفه بكونه كاملًا، سواء كان أسدًا أو منزلًا أو امرأة) فارغ تمامًا؛ ليس إلا كلمات. فمضمون مثل هذا المفهوم لا يُمكنه نسبته لشيء بالفعل: كيف يمكن أن نحكم بأن جزيرة كاملة؟ بموقعها؟ بعدد نخلها؟ بامتداد شواطئها؟ بدرجات ازرقاق مياه البحيرة؟ بجودة الكوكتيلات التي نتذوقها؟ لكن في تلك الحال، أي مساحة هي الأكمل؟ كم عدد النخل، وأي نوع من أنواعها؟ أي حجم للشواطئ؟ أي درجة من الازرقاق؟ كوكتيلات من الروم أم كوكتيلات التكيلا؟. إلخ؛ كل هذه المقاييس بالإضافة لكونها ذاتية، ولكن بافتراض أن كل البشر لهم الاختيارات نفسها، سيبقى الشيء غير قابل للتعريف، والدليل: أنكم أنتم أنفسكم غير قادرين على اتخاذ قرار فيما يخص التعريف الدقيق لجزيرة كاملة تمامًا. يتردد عقلكم بين مختلف أنواع الجزر، وحتى لو توقفتم عند نوع معين، يظل من المستحيل القول بم ستتميز هذه الكاملة، عن بقية الجزيرة من نفس النوع.

يبدو ببساطة أن فكرة الكمال المطلق المُطبَّقة على أي واقع فيزيائي كيفما كان لا معنى لها. كل شيء نسبي على هذا المستوى من الكمال: نقول: إن الشيء مثالي حين يكون مطابقًا لمعيار ما، ولنموذج ما، دون أي قيد؛ لكن في المطلق، ما هو النموذج الكامل؟ ما هو المعيار الكامل. هذا شيء لا يمكن تحديده. هو مفهوم يشبه مفهوم «أكبر عدد طبيعي». العبارة مَصوغة بشكل جيد، وتبدو كأن لها معنى، لكنها لا تقول شيئًا، وبالمقابل فإن مفهوم «الكائن الكامل مطلقًا» له ميزة القابلية للتصور: كائن لانهائي، كائن قادر على كل شيء وعليم بكل شيء، هي محدِّدات موضوعية؛ فهذا يعني ألَّا يكون

للكائن حدود، أن يعرف كلَّ ما يمكن معرفته، وأن يقدر على خلق كل ما يمكن خلقه. يبقى بالطبع أن نعلم ما إذا كان مثل هذا الكائن موجودًا. سيكون من اللازم أن نعرِّف خاصية الوجود بشكل مختلف. سنرى أن هذا ممكن.

صياغة أفضل، مبنية على الوجود الضروري

إذا كنا نستطيع أن نقرَّ بأن الوجود الحقيقي ـ الوجود باعتباره واقعًا محضًا ـ ليس خاصية مفاهيمية بالفعل، يُمكن أن نقف من جديد على أقدامنا بالقول: إن هذا الكلام كان طريقة خرقاء؛ بل خاطئة حتى نكون أكثر دقة في قول شيء صحيح، وهو أن فكرة الإلٰه هي فكرة كائن يوجد بالضرورة؛ فما الفرق؟ هذا هو: إذا كان الوجود باعتباره واقعًا محضًا ليس كمالًا، فإن الوجود بالضرورة، الذي يُمكن أن يقع بين الصفات التعريفية لمفهوم، هو بالمقابل كمال ومثالية. إذا لم يوجد فرق مفاهيمي (ولا في الكمال)، بين شيء يوجد وبين نفس الشيء باعتباره ممكنًا فقط، فإن هناك بالمقابل فرقًا مفاهيميًا حقيقيًا (وفي الكمال) بين شيء معرّف بوجوده بذاته، بمجرد ضرورة طبيعته، وبين شيء يوجد بشكل طارئ، بفضل شيء آخر غير نفسه؛ فالأول كائن لا يمكن ألَّا يوجد، والثاني كائن كان بالإمكان جدًّا ألَّا يوجد؛ إذ يتوقف على أسباب خارجية، كان بالإمكان ألَّا تحدث. أن يحمل الكائن سبب وجوده في ذاته؛ أي: بتعبير آخر ألَّا يتوقف على شيء آخر غير نفسه ليوجد، صفة واضحة من صفات الكمال، على عكس التبعية، التي هي خصيصة الكائنات الطارئة، التي لا تحمل علَّة وجودها في ذاتها؛ بل تستقيها من ظروف خارجية (سلسلة غير محدَّدة من الأسباب الفاعلة أو المادية مثلًا). هذه هي النسخة الجديدة من الاستدلال:

١ ـ أحمل فكرة الإلٰه؛ أي: فكرة «الكائن الكامل».

٢ ـ والوجود بالضرورة كمال (الكائن الذي يوجد بالضرورة أكمل من الكائن الذي يوجد بشكل طارئ).

٣ ـ إذَنْ فإذا كنت أتصور الكائن الكامل، يجب أن أحكم أنه يوجد بالضرورة.

٤ ـ وأنا أتصور الكائن الكامل، إذَنْ فأنا أحكم أنه يوجد بالضرورة.
٥ ـ إذَنْ فالإلٰه موجود.

لنلاحظ أولًا: أن هذه الصيغة الثانية من الاستدلال قد لا تتعرض لنفس السخريات التي تعرَّض لها الأول؛ إذ إذا كانت الصياغة الأولى تسمح بالفعل بإثبات وجود كل شيء، وأي شيء (خروف مثالي ذي خمسة أقدام، على سبيل المثال)، فليس ذلك هو حال هذه الصياغة الثانية، الأكثر دقة وصرامة؛ لسبب بسيط يستخرج من الخصائص الأساسية لما يعني الكائن الضروري: الكائن الضروري لا يتوقف، بحكم تعريفه، على أي شيء غير نفسه ليوجد؛ فلا يمكن أن يكون إذَنْ نتيجة لأية سلسلة من الأسباب، ولا للإضافة المتوالية لعدد من العناصر القادمة من مكان آخر؛ هذا التعريف البسيط يستبعد مسبقًا أن يكون الكائن الضروري جسمًا من بين الأجسام، كائنًا فيزيائيًّا داخل الكون؛ إذ إن كل كائن محدود، منته، جسماني، لا يحمل علة وجوده في ذاته؛ بل يتوقف في أصالة في وجوده على أسباب، هي نفسها طارئة. هذا ما يستبعد كل الوقائع الغريبة التي يمكننا تخيلها. وبهذا يكون واضحًا أن «الجزيرة الرائعة»، أو «الأسد الرائع» أو كل كائن آخر مُصطفى عشوائيًّا، لا يُمكن أن يقع في الاستدلال كمترشح للوجود الضروري، بحكم طبيعته المحدودة. والاحتمال الوحيد هو أن تكون الجزيرة الرائعة، مثلًا، مُعرَّفة بكونها غير ذات شكل جسدي محدود، ألَّا تكون وسط المحيط، مكوَّنة من التراب والصخر؛ بل أن تكون كائنًا بسيطًا، لا سبب له، ولا أجزاء، خارج الحركة. إلخ. وباختصار، سيقودنا ذلك شيئًا فشيئًا إلى أن نَصِفَ، تحت لفظ «الجزيرة الرائعة»، الكائن الأكمل؛ أي: الإلٰه. لن يكون النزاع حينئذ إلا نزاعًا في الألفاظ.

لنُعِدْ قراءة الاستدلال بهدوء: هناك شيء أكيد، وهو أننا تقدمنا: ليس تعريف الكائن المثالي أفضل فقط (إذ صار أكثر دقة)، لكن العبارة الثانية أيضًا («الوجود بالضرورة كمال»)، غير قابلة للنزاع هذه المرة. ومع ذلك يبدو أن مشكلةً ما تظل عالقة. ما يعود للسطح هو صعوبة المرور إلى النتيجة، الذي

تجنبناه سريعًا قبل قليل. إذا كانت توجد مصادرة على المطلوب ملتوية بشكل خاص في التعامل مع الوجود الفعلي كخاصية (وهو ليس كذلك)، فلا يستحيل مع ذلك أن نستنتج الوجود الفعلي للإلٰه من خاصية مفاهيمية حقيقية مثل الوجود الضروري؛ بل إن هذا هو المشكل الرئيسي. تتسلسل العبارات ١ إلى ٣ بسهولة، لكن عند الانتقال من الثالثة إلى الرابعة، يبدو أن صلاحية الاستدلال تصير عرضة للتعامل بحذر.

من التناقض الموجود في تصوُّر الإلٰه ككائن مُمكن الوجود أو يمكن ألَّا يوجد، لا يمكن أن نستنتج وجود الإلٰه. من العبارة الأولى إلى العبارة الثالثة، سنكون قد دقَّقنا مفهوم الإلٰه، لكن يبقى أن نثبت أن هناك شيئًا يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. كل ما تثبته العبارات الثلاث الأولى أن الإلٰه يوجد بالضرورة، إن وُجد. أين يمكن الخطأ بالضبط في المرور إلى العبارة الرابعة؟ في نسيان ـ أو لنقل في إخفاء ـ التمييز التالي: ما يرتبط بفكرة الإلٰه، ليس هو الوجود الضروري الفعلي (الذي أثبتنا قبل قليل أنه لا يمكن أن يقع على مستوى الكمالات المفاهيمية)؛ بل فكرة الوجود الضروري. لا يُمكن أن نستنبط من مجرد فهمنا للمعنى الحقيقي لاسمٍ ما أنه يوجد شيء يصدق عليه ذلك الاسم في الواقع.

نلمس هنا المغالطة الثانية؛ بل المغالطة الرئيسية للحجة الأنطولوجية: ليس هو في العمق إلا حجة تعريفية. العبارة الأولى هي: «بحكم تعريفه، يملك الكائن المسمى بالإلٰه وجودًا ضروريًّا». فالنتيجة ليست «إذَنْ فالإلٰه موجود»؛ بل «بحكم تعريفه، الإلٰه موجود». وهو ما لا يثبت شيئًا. هناك فرق جذري بين الوجود الضروري كعنصر من التعريف (مثله مثل اللون والحجم. إلخ) والوجود الفعلي، كممارسة حقيقية لفعل الوجود. من جهة هناك صفة تعريفية، ومن جهة أخرى يوجد تموقع في الوجود. يمكن الخطأ بدقة في العبارة الثالثة، التي تخلط بين «فكرة الوجود الضروري»، و«الوجود الضروري» نفسه.

إذا قمنا بإعادة كتابة الاستدلال بعد تصحيح الصياغات، نحصل على التالي:

١ ـ أحمل فكرة الإلٰه؛ أي: فكرة «الإلٰه الكامل».

٢ ـ والوجود الضروري كمال (الكائن الذي يوجد بالضرورة أكمل من الكائن الذي يوجد بشكل عَرَضي).

٣ ـ فإذا كنت أتصوَّر فعلًا الكائن الكامل، فعلي الحكم بأنه يشمل فكرة الوجود الضروري.

٤ ـ وأنا أتصور الكائن الكامل، إذَنْ فأنا أحكم بأن المفهوم يستلزم صفة الوجود الضروري.

وهو ما يحملنا على تغيير النتيجة:

بدل أن نقول: إذن فالإلٰه موجود؛

يجب أن نقول: إذَنْ فالإلٰه يوجد بالضرورة، إن وُجد.

يحدِّد الدليل الأنطولوجي ما يعنيه مفهوم الإلٰه: لا يجب أن يكون الوجود شيئًا يمكن أو لا يمكن أن يحدث له، كما هو حال كل شيء محدود في هذا العالم؛ بل أن يكون خاصية تعريفية. وإلَّا فلن تكون فكرة الإلٰه الكامل؛ بل فكرة كائن مثله مثل الآخرين. وبمصطلحات تقنية نقول: إن جوهر الكائن الكامل يستلزم وجوده. وهو ما يجعله كائنًا فريدًا تمامًا؛ إذ إن خصيصة كلِّ شيء هي الوجود بشكل عرَضي. من التناقض إذَنْ تصوُّر الكائن الكامل باعتباره لا يستلزم الوجود الضروري. إذا فكَّرت في الكائن الكامل، فإن مفهومه يجب أن يستلزم أن يوجد بالضرورة. وبهذا يمكن أن نقرَّ لآنسيلم بأنه كان محقًّا مقابل غير العاقل في السفر ١٢ تصور الإلٰه ونحن نفهم ما نقول؛ يعني: تصوُّر كائن يوجد بالضرورة. لكنه ليس محقًّا إلى النهاية؛ إذ إن هذا بكل وضوح لا يكفي لإثبات أن الإلٰه يوجد فعلًا. وحتى نفهم ذلك جيدًا يُمكن أن نستعين بالتمييز بين عمليتي الإدراك التي هي التصوُّر والحكم. من منظور التصوُّر، الذي هو مجرد إدراك محتوى مفهوم ما، يوجد خطأ في التفكير بأن الإلٰه كائن يُمكن ألَّا يوجد. لكن من منظور الحكم، لا توجد ضرورة للقول بأن شيئًا ما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. يُمكنني جدًّا

أن أتصور الإلٰه ككائن يُوجد بالضرورة في الواقع، وأن أحكم بأنه لا يوجد.

قبل أن نستمر، من الجيد أن نبدِّد سوء فهم محتمل. رفض أي استنتاج لوجود شيء انطلاقًا من مجرد النظر في مفهومه لا يعني القول بأنه يستحيل دومًا وأبدًا الاستنتاج العقلاني لوجود شيء لا يُرى. هاتان أطروحتان مختلفتان. وتفنيد الحجة الأنطولوجية لا يستلزم اعتبار أن الوجود لا يُستدل عليه إلا باللقاء المباشر مع الشيء المعني؛ فهذا شعار بذل سارتر جهدًا لنشره في الفلسفة، بقوله: «الوجود لا يُستنبط؛ بل يُصادف». وإن كان الحال كذلك، فلا العلم ولا الفلسفة ولا حتى المعرفة المشتركة، معرفة الحياة اليومية، كان بإمكانها أن تمتد. قد نكون لم نصادف جارنا من قبل، ولم نر بأعيننا الكواركات، ومع ذلك نستنبط عقلانية وجودها، انطلاقًا من معطيات إمبيريقية موضوعة بدقة (وهو ما نفتقر إليه بالفعل في حالة الاستدلال المسبق، الذي لا ينطلق من أي وجود مُعطًى). من الممكن طبعًا استنباط وجود شيء خفي من الإدراك الحسي لآثاره، ووجود كوكب من عدد من الملاحظات؛ بل وكما قلنا في القسم الأول من الكتاب، أن نستنبط وجود الإلٰه من التأمل في العالَم.

حيث يعترف ديكارت بأن الاستدلال الأنطولوجي يفترض آخر

هل علينا أن نغلق هذا الفصل، ونترك خلفنا الحجة الأنطولوجية باعتبارها بالية نهائية؟ ليس بعد. سنرى أن هذه الطريقة في التفكير لم تقل كلمتها بعد، لكن قبل ذلك يبدو لنا من المهم إلقاء نظرة على التأملات الميتافيزقية الخاصة بديكارت. سنرى كيف يتحاور الفيلسوف مع هذه الاعتراضات، وكيف ينتهي به المطاف، في رأينا، بالاعتراف بأن هذا الاستدلال، كما يقوم بصياغته، وبعيدًا عن إثبات وجود الإلٰه، يفترض ذلك الوجود مسبقًا. نحن إذَنْ الآن في قلب التأمل الخامس. استدل ديكارت لتوه كالآتي:

١ ـ أحمل فكرة الكائن المثالي المُطلق؛ أي: له كل الكمالات.

٢ ـ الوجود الضروري كمال.

٣ ـ إذَنْ فالكائن الكامل موجود[١]

استنادًا إلى هذا الاستدلال، يضع ديكارت القياسين التاليين: الوجود مرتبط بفكرة الإلٰه بنفس الصرامة وغير القابلية للفصل التي ترتبط بها الزوايا الثلاث بمفهوم المثلث، أو التي ترتبط بها فكرة الوادي بفكرة الجبل، يستحيل الفصل بينها. لكن ديكارت لا يتأخر عن الاعتراض على ذلك بنفسه باعتراض ضخم:

> ولكن إذا كنت لا أستطيع أن أتذهن إلٰهًا بغير وجود، كما لا أستطيع أن أتذهن جبلًا بغير وادٍ، فإن تذهني للجبل مع الوادي لا يستلزم أن يكون أي جبل في الخارج، كذلك تذهني أن الإلٰه موجود، أن هذا لا يستلزم كون الإلٰه موجودًا بالواقع، إذ ليس فكري سلطانًا على شيء. ألست قادرًا أن أتخيل فرسًا ذا جناحين، مع أنه لا وجود لفرس ذي جناحين؟ لربما كنت قادرًا على أن أنسب الوجود إلى الإلٰه الذي لا يوجد حقًّا؟[٢]

بتعبير آخر: صحيح أنه من التناقض القول بأنه يوجد جبل من غير وادٍ، كما هو من التناقض القول بأنه يوجد مثلث مجموع زواياه لا يساوي ١٨٠°، لكن هذا لا يثبت أبدًا أنه توجد ١٨٠ درجة، ولا أنه يوجد وادٍ. القول بالموضوع (الجبل، المثلث)، مع إنكار المحمول (الوادي، المئة وثمانين درجة)؛ يعني: التناقض، فهذا مستحيل، لكن إذا أنكرنا الموضوع نفسه، فلا مشكلة في إنكار المحمول. وبنفس الطريقة، من التناقض القول بالإلٰه دون القول بالوجود الضروري. لكن إذا لم يكن الإلٰه موجودًا، فحينها لا يكون

(١) ديكارت، التأملات الميتافيزيقية، التأمل الخامس: «أجد في نفسي فكرة الكائن الكامل الأعلى [. .] أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره، كما لا ينفصل جوهر المثلث المستقيم الأضلاع عن أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل؛ لذا لا يكون تذهيننا لإلٰه (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود أقل تناقضًا من تذهننا لجبل غير ذي وادٍ». [ترجمة: الدكتور كمال الحاج].

(٢) التأمل الخامس، [ترجمة: الدكتور كمال الحاج]. (التأكيد من إضافة المؤلف).

هناك تناقض: إذا وجد الإلٰه، فهو يوجد بالضرورة. لكنها مجرد حقيقة فرضية. إذا لم يوجد الإلٰه، فسنقول بأن الكائن الذي جوهره يستلزم وجوده ليس له تحقُّق ملموس، وأن استلزام مفهوم الإلٰه للوجود الضروري لا يستلزم أن لهذه الفكرة ما صدقات في الواقع. وبهذا يستعيد ديكارت اعتراضًا قديمًا لتوماس الأكويني على الاستدلال الأنطولوجي[١]، ويستبق أحد اعتراضات كانط[٢] لكن ديكارت لا يتوقف هنا. حالما صاغ هذا الاعتراض، بدأ في تفنيده:

> هذا تفكير غير صحيح؛ لأن الاعتراض ينطوي على مغالطة مخبوءة فيه. صحيح أن تذهني جبلًا بغير واد، لا يستلزم وجود أي جبل ولا أي واد في الخارج، ولكنه يستلزم ألَّا ينفصل الجبل عن الوادي، سواء كانا موجودين أو غير موجودين. أما أني لا أستطيع تذهن الإلٰه موجودًا، فهذا يوجب أن يكون الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم أن يكون موجودًا حقًّا؛ ليس لأن فكري يفرض هذا الوجود عليه ويفرض سلطانه على الأشياء، بالعكس، إن واجب وجود الشيء ذاته؛ أي: واجب وجود الإلٰه، هو الذي دفعني إلى أن أتذهنه على هذا النحو، إذ لا يمكنني أن أتذهن إلٰهًا لا وجود له (أي: كائنًا كاملًا إطلاقًا بدون كمال مطلق) كما يمكنني أن أتذهن فرسًا ذا جناحين أو بغير جناحين[٣]

ما يقوله ديكارت هو العمق كالتالي: لو كانت فكرة الإلٰه فكرة كبقية الأفكار، كان الاعتراض ليكون صالحًا، لكن الأمر ليس كذلك. لو كانت فكرة الإلٰه من اختلاق البشر كما هي فكرة «الحصان المُجنَّح» أو أي شيء خيالي يربط محمولًا غير اعتيادي لموضوع خيالي، فقد يكون الاعتراض مقبولًا؛ لكن فكرة الإلٰه ليست عشوائية. ليس بمقدورنا أن نملك أو لا نملك

(١) Thomas D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, Ia, q. 11.

(٢) KANT, *Critique de la raison pure*, Idéal de la raison pure, section 4: De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu [1994], p. 427.

(٣) التأمل الخامس، [ترجمة الدكتور كمال الحاج] (التأكيد من إضافة المؤلف).

فكرة الإلٰه؛ بل هي تفرض نفسها عليها، كما تشكَّلت («هناك فرق كبير بين الافتراضات الخاطئة، والأفكار الحقيقية التي نشأت من ذاتي، وأولها وأمُّها هي فكرة الإلٰه»). فكرة الإلٰه تنتمي بالضرورة لتفكيرنا. فكرة إلٰه ضروري، مطلق لانهائي، تقع في قلب كل فكرة، ليست فكرة مصنوعة، مختلقة انطلاقًا من إدراك أشياء أخرى أبسط نصادفها، ويمكن ألَّا نملكها («هذه الفكرة ليست أبدًا شيئًا مزيفًا أو مخترعًا، يتوقف فقط على فكري؛ بل هي صورة ذات طبيعة حقيقية وثابتة»). هذه هي النقطة الرئيسية التي يركز عليها ديكارت حين يكرِّر بأن فكرة الإلٰه ليست «افتراضًا خاطئًا»؛ بل «فكرة حقيقية ناشئة من الذات»، أو أنها «ذات طبيعة حقيقية وثابتة». قد يقال: نعم بالطبع، لكن ما الذي يثبت أن هناك شيئًا تصدق عليه هذه الفكرة في الواقع؟ يمكننا أن نعتبر بنفس القدر أن الأمر يتعلق بفكرة ضرورية لتفكيرنا، نوع من المثال الأعلى الخيالي، أو من الوهم الضروري، الذي لا يوافقه شيء في الواقع، لكنه يحمل فائدة كونه يمثِّل نوع مهرب من سعينا للمثالية (على مستوى المعرفة والمستوى الأخلاقي على السواء). الاعتراض قوي، وكان هو موقف كانط.

وهكذا انتهى الأمر بديكارت الذي وجد نفسه في موقف صعب، بالقول بأنه إذا كانت فكرة الإلٰه خاصة لتلك الدرجة، ومبنية بذلك الشكل العجيب، على خلاف كلِّ فكرة أخرى؛ وهذا لأنها ببساطة استنساخ لعلَّتها؛ أي: الإلٰه نفسه، وبتعبير آخر: إذا كانت فكرة الإلٰه، التي نشأت داخلي، هي كما هي عليه، خاصة جدًّا، ومختلفة تمامًا عن كل الأفكار الأخرى، فهذا لأن علَّتها ليست أفكارًا أخرى («صنعتها» انطلاقًا منها)؛ بل الإلٰه نفسه، لا العالم ولا أنا هم السبب فيها. هذه الفكرة التي داخلي خاصة لدرجة أنه لا يمكن أن يكون لها إلا سبب واحد: الإلٰه. فكرة الإلٰه هي أثر أصلي، في فكر البشر، على الوجود الحقيقي للإلٰه. لو لم يوجد الإلٰه، فما كانت لتوجد فكرته أيضًا. هنا، ينبغي التوقف والانتباه جيدًا إلى ما هو على المحك هنا: حين نسأل ديكارت: لماذا ينبغي أن نقبل لفكرة الإلٰه ما نرفضه لكل الأفكار الأخرى (أي: استنباط وجودها)، يبدأ بالإجابة بأن هذه فكرة خاصة (لا شك،

وبعد؟)، ثم إن هذه الفكرة ليست اختراعًا (مثل «الجزيرة الرائعة» الخاصة بغونيلون) وأخيرًا: إن هذه الفكرة سبَّبها الإلٰه نفسه:

«أما ألَّا أستطيع تذهن الإلٰه موجودًا، فهذا يوجب أن يكون الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم أن يكون موجودًا حقًّا؛ ليس لأن فكري يفرض هذا الوجود عليه ويفرض سلطانه على الأشياء، بالعكس، إن واجب وجود الشيء ذاته؛ أي: واجب وجود الإلٰه، هو الذي دفعني إلى أن أتذهنه على هذا النحو.

وهكذا ينتهي ديكارت إلى الاعتراف باعتراف ضخم: لا يُمكن الاستناد إلى فكرة الإلٰه لاستنباط وجود إلا بشرط معرفة أن الفكرة سببها الإلٰه نفسه، وهو ما يعطي لهذه الفكرة مقام الطبيعة الحقَّة والثابتة، والصورة غير الخادعة للكائن الذي تمثِّله. لنقِسْ جيدًا ضخامة هذا الاعتراف: يرد ديكارت على من يشك في التماسك المنطقي لفكرة الإلٰه، وبالتالي في شرعية الاستدلال الأنطولوجي، بأن هذه الفكرة تستقي متانتها وصحتها من سببها، الذي هو الإلٰه. وباختصار: يسمح الاستدلال الأنطولوجي بالخروج بفكرة الإلٰه لأنه ينطلق من فكرة سببها وجود الإلٰه. والنتيجة: أن الاستدلال الأنطولوجي يفترض مسبقًا ما يودُّ إثباته؛ أي: وجود الإلٰه. وهذه مصادرة على المطلوب. هذه المرة يبدو الاستدلال الأنطولوجي في موقف صعب حقًّا.

محاولة أخيرة لإنعاش الاستدلال الأنطولوجي

في النقطة التي وصلنا إليها، كيف يمكننا أن نستمر في دعم الاستدلال الأنطولوجي؟ يلزمنا لذلك أن ننطلق مرة أخرى من الحقيقة الوحيدة التي اكتسبناها، وهي كالتالي: «إذا كان الإلٰه موجودًا، فهو يوجد بالضرورة»؛ فهذا في العمق هو الاستنتاج الوحيد المبني حقًّا على الاستدلال الأنطولوجي في صياغاته الكلاسيكية. ما العمل أمام قضية كهذه؟ إذا تمعنَّا في الأمر، يبدو أننا نستطيع أن نجعلها نقطة انطلاقة لاستدلال جديد، الاستدلال الذي نسميه «المُنمَّط modal»، إذ يعتمد على الفرق بين الضرورة والحدوث والإمكان،

التي نسميها في المنطق «أنماط» الوجود[1]

لننطلق إذن من هذه الحقيقة: إذا كان الإلٰه موجودًا، فهو واجب الوجود. وهي لا تقبل النزاع. هي تعريف مبني جيدًا لفكرة الإلٰه ككائن كامل. لكن كيف نمرُّ من هذه الحقيقة الفَرَضية ـ «إذا كان الإلٰه موجودًا، فهو واجب الوجود» ـ إلى النتيجة الحاسمة ـ «الإلٰه موجود»؟

أسهل طريقة لإثباتها هي التركيز على الخاصية الرئيسية للكائن الضروري. خصيصة الكائن الضروري، بحكم التعريف، هي أنه غير حادث. هذا يعني أن طريقته في الوجود، أو في عدم الوجود، مختلفة عن طريقة الكائنات السائدة التي من نوعنا. لمزيد تدقيق في هذا الفرق لنأخذ الوردة كمثال، لنفترض أنها توجد، لكنه كان بالإمكان ألَّا توجد؛ كان يكفي لذلك ألَّا تمارس عللها عملها (ألَّا يسقط المطر، ألَّا توجد شمس، ألَّا يقع التلقيح. .إلخ)؛ إذ إنها تتوقف على شيء غير نفسها للوجود، فوجود الوردة يقال عنه: «عَرَضي/ حادث».

لننتقل الآن إلى فكرة الكائن الضرورية. هي فكرة الكائن الذي لا يتوقف على شيء ليوجد، بحكم تعريفها؛ وبالتالي، إذا علمنا أنه يوجد بالفعل (وأنه ليس مجرد فكرة في عقولنا)، فلن نستطيع أن نقول كما قلنا للوردة: «صحيح أنه يوجد، لكنه كان بإمكانه ألَّا يوجد»؛ إذ إن هذا سيفترض أن سببًا ما كان بإمكانه ألَّا يمارس عمله ليُحدث هذا الكائن، أو أن سببًا كان بالإمكان ألَّا يمارس عمله ليحطِّمه. لكنَّ هاتين الإمكانيتين مستحيلتان؛ إذ إن الكائن الضروري هو بحكم تعريفه لا سبب له، ومستقل بشكل كامل. وبالتماثل، إذا تبين أنه لا يوجد كائن ضروري يوافق الفكرة التي نحمله عنها، فيستحيل أن

---

(١) ندين لتشارلز هارتشورن (١٨٩٧ ـ ٢٠٠٠)، وهو فيلسوف أمريكي، قليلٌ من يعرفه في فرنسا، بوضعه سنة ١٩٦٢ للصياغة التي سننقلها ونناقشها هنا؛ انظر:

C. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection* [1962]; p. 50-51.

وقد ولَّدت منذ ذلك أدبيات ضخمة في العالم الأنجلوسكسوني. نشير إلى أن النسخة «المُنمَّطة» للاستدلال الأنطولوجي كان ليبنز قد استبقها من حيث المبدأ، لكن بتلميحات عابرة فقط.

نقول: «صحيح، لكن كان بالإمكان أن يوجد»؛ إذ إن ذلك سيفترض أن سببًا ما كان بإمكانه أن يمارس عمله حتى يُحدثه، أو ألَّا يمارسه فيحطِّمه. وهو أمر غير معقول كذلك. فالنتيجة واضحة إذَنْ: إذا كان الكائن الضروري موجودًا، فيستحيل ألَّا يوجد؛ وإذا لم يوجد، فيستحيل أن يوجد.

هذا البديل بديل حاسم، ليس هناك طريق ثالث. فمن غير المعقول بالفعل القول بأن الإلٰه لا يوجد، لكنه كان بالإمكان أن يوجد، أو أن الإلٰه يوجد، لكنه كان بالإمكان ألَّا يوجد؛ فهذه خصيصة الكائنات الطارئة، مثلي ومثلكم، لكن الإلٰه ليس جزءًا منها، بحكم الفرضية. ففيما يتعلق بالإلٰه، إما أنه يوجد لأنه واجب، وإما أنه لا يوجد لأنه مستحيل. حينئذ تبدأ صورة الحقيقة التي نسعى لوضعها بالارتسام: بما أنه لا يوجد طرف ثالث بين مستحيل وواجب، فإذا كان الإلٰه ممكنًا (أي: ليس مستحيلًا) فهو يوجد. وبتعبير آخر: إذا كان الكائن الواجب ممكنًا فهو يوجد. لنَصُغْ الاستدلال حتى يظهر بوضوح أكبر:

١ ـ الكائن الضروري، بحكم الفرضية، ليس عرضيًّا.

وهذا يعني الآتي:

أ ـ إما أنه واجب الوجود.

ب ـ وإما أنه مستحيل الوجود.

٢ ـ لكنه إن كان ممكن الوجود، فهو ليس مستحيل الوجود.

٣ ـ وإذا لم يكن مستحيل الوجود، فمن الضروري أن يوجد (انطلاقًا من ١ و«أ» و«ب»)؛

٤ ـ إذَنْ إن كان ممكنًا أن يوجد الكائن الضروري، فهو موجود.

٥ ـ لكن وجود الإلٰه ممكن.

٦ ـ إذَنْ فالإلٰه موجود.

نشير إلى أن العبارة الرابعة هي مسلمة شهيرة جدًّا (في أوساط المنطقيين المغلقة جدًّا!) في المنطق المُنمَّط، صاغها ليبنيز فيما سبق عَرَضًا: «إذا كان

الكائن الضروري ممكنًا، فهو يوجد». الأمر الواضح أننا ما إن نقبل هذه المسلَّمة، يكفي أن نضع أن وجود الإلٰه ممكن حتى نستنتج بشكل مشروع أن الإلٰه يوجد[1] هذه المرة يبدو الاستدلال أصعب بكثير على التفنيد. وحالما نضع بأن الإلٰه ممكن، نكون مضطرين للقول بأنه حقيقي. لا سبيل للنجاة.

تبقى هناك مشكلة. تبدو مداراة هذا الاستدلال سهلة جدًّا. يكفي لذلك أن نقرَّ بأنه من الممكن.. ألَّا يوجد الإلٰه! وبالفعل، وباعتبار مقدماتنا هذه،

---

(١) Voir LEIBNIZ, *Monadologie* [1714], = 45.

في الأدبيات الفلسفية، يسمى هذا المبدأ «S5»؛ إذ إنه المسلمة الخامسة للنسق الكلاسيكي للمنطق المُنمَّط. ولمن لم يجدها بدهية كما هي، يُمكنه اللجوء إلى القضية المكافئة لها، وسهلة الإثبات؛ أي: تلك التي نسميها في المنطق «المكافئة العكسية». في حالتنا هذه، نقيضة قضية «إذا كان ممكنًا أن يوجد (أ) بالضرورة، فـ (أ) موجود «هي» إذا كان (أ) لا يوجد، فليس من الممكن أن يوجد (أ) بالضرورة». هذه القضية الثانية تبدو أكثر بداهة من الوهلة الأولى. وحيث إنها مكافئة للأولى تمامًا، فهذا يكفي لإثبات حقيقة الأولى.

الاستدلال الآخر الممكن هو كالآتي:

١ ـ إذا كان (أ) موجودًا، فمن الممكن بالضرورة أن يوجد (أ).

٢ ـ إذا لم يوجد (أ)، فمن الممكن بالضرورة ألَّا يوجد (أ).

٣ ـ إذا لم يكن ممكنًا بالضرورة ألَّا يوجد (أ)، إذَنْ فـ (أ) يوجد [المكافئة العكسية للعبارة ٢].

٤ ـ إذا كان ممكنًا أن يستحيل ألَّا يوجد (أ)، فإن (أ) يوجد [مكافئة العبارة ٣].

٥ ـ إذَنْ إذا أمكن أن يكون ضروريًّا أن يوجد (أ)، إذَنْ فـ (أ) يوجد [مكافئة العبارة ٤].

لمزيد شعور بشرعية الانتقال من الممكن إلى الضروري، يُمكن أن نستعمل لغة «العوالم الممكنة». تلك هي الطريق التي سلكها آلفين بلاتينغا في صياغته لاستدلال آنسيلم Alvin PLANTINGA, *Nature of Necessity* [1974]. نعيش في عالم حقيقي. لكن هناك عوالم أخرى ممكنة. كل عالَم يصفه مجموع القضايا الصحيحة بخصوصه (عددها ضخم)، والتي تحكي عن مجموع الوقائع في ذلك العالم. أن يكون الشيء مستحيلاً؛ يعني: ألَّا يمكن وجوده في أي عالم ممكن. أن يكون ممكنًا؛ يعني: الوجود في عالم ممكن واحد على الأقل. أن يكون ضروريًّا؛ يعني: الوجود في كل العوالم الممكنة؛ وبالتالي، فإذا كان الكائن الضروري ممكنًا، فيوجد بالتأكيد في عالم ممكن واحد على الأقل. لكن وباعتبار تعريف (أنه ضروري)، يكفي أن يوجد في عالم ممكن واحد على الأقل حتى يوجد بالفعل في كل العوالم الممكنة! إذَنْ فإذا كان يوجد في عالم ممكن، يوجد أيضًا في عالمنا؛ إذَنْ فهو يوجد. هذه الطريقة في عرض الاستدلال لا تغيِّر شيئًا من القضية الرئيسية، والتي هي إثبات إمكانية الإلٰه السابقة. بخصوص هذه النقطة، آلفين بلاتينغا واضح جدًّا: «ماذا نقول عن هذا الاستدلال؟ إنه صالح بالتأكيد؛ فاعتبار مقدماته، تتبعه النتيجة مباشرة. والسؤال الوحيد المثير للاهتمام فيما يبدو هو معرفة إذا كان مقدمته الرئيسية ـ أن الكائن الأكبر مطلقًا كائن ممكن ـ مقدمة صحيحة».

إذا كان من الممكن ألَّا يوجد الإلٰه، إذَنْ فالإلٰه ليس ضروريًا، إذَنْ فالإلٰه مستحيل، إذَنْ فالإلٰه لا يوجد.

هل نجد أنفسنا مضطرين للتردد؟ ليس هذا مؤكدًا

يصحُّ أن نميِّز، وحتى نخرج من هذا، بين معنيي لفظ «الممكن» اللذين خلطنا بينهما إلى هذه اللحظة: يوجد من جهة الإمكان الخارجي، المتعلق بجهلنا، ومن الجهة الأخرى يوجد الإمكان الداخلي، المتعلق بالكينونة نفسها للموضوع المأخوذ بعين الاعتبار. نتحدث عن الإمكان الخارجي حين نقول أشياء من نوع: «من الممكن أن يكون نابليون قد خسر في معركة إيلاز» (أي: أني لا أعرف شيئًا عن الأمر). وبمجرد تحقيق بسيط عن الأمر، سنصل إلى فهم أن الحال لم يكن كذلك. لكن عند الجهل المطلق، سأكتفي بهذا الإمكان: «ربما نعم، وربما لا». في المقابل، نستدعي الإمكان الداخلي حين نقول أشياء من قبيل: «كان من الممكن أن ينتصر نابليون في معركة واترلو». هذه المرة لا نريد أن نعني جهلنا المتردد (ربما نعم، ربما لا)؛ بل التعبير على أنه كانت توجد إمكانية حقيقية لأن ينتصر الإمبراطور (لو كان غروشي قد وصل مثلًا). لا أحد مضطر للاكتفاء بالإمكانية الخارجية: كل مسعًى فكري جادٍّ يفترض على العكس أن نسعى لتكوين رأي عن الإمكان الداخلي للأشياء والأحداث. نستطيع أن نمر من الحكم من نوع «من الممكن أن يكون الإنجليز قد خسروا معركة آزنكورت» إلى حكم من نوع «باعتبار تموقع المناطق، وتسلُّح الجنود ومستوى استعدادهم، لم يكن فقط ممكنًا للإنجليز أن ينتصروا في معركة آزنكورت فقط؛ بل كانت هزيمتهم بعيدة الاحتمال جدًّا».

وفيما يتعلق بوجود الإلٰه، غالبًا ما يصوغ الناس حكمًا بالإمكان الخارجي من النوع الأول حين يقولون: «من الممكن أن يوجد الإلٰه، لكن من الممكن أيضًا ألَّا يوجد». أي: «لا أعرف شيئًا عن الأمر، لم أتعمق في السؤال حقًّا». إلا أننا نتموقع على هذا المستوى حين نقول بأنه «من الممكن ألَّا يوجد الإلٰه». وحتى نتقدم، يجب أن نتمكن من الوصول إلى حكم على

الإمكان الداخلي للإلٰه، الذي سيتركنا بين إمكانين: إما سنكتشف أن الإلٰه مستحيل داخليًّا، وإما سنجد أنه ممكن داخليًّا. وفي الحالتين ستكون المسألة حسمت؛ إذ لو اكتشفنا بالتأمل في مفهوم الإلٰه أن الإلٰه ممكن، فهذا يعني بشكل حاسم أن الإلٰه موجود؛ (إذ إن المخرج الوحيد لئلَّا يوجد الإلٰه، هو أن يكون مستحيلًا). إذا لم توجد وسيلة لإثبات أن الإلٰه مستحيل، فهو إذَنْ ممكن، وبالتالي حقيقي. وهو ما يعني بوضوح أننا إذا وصلنا إلى قناعة بأن الإلٰه ممكن داخليًّا، فإن القضية القائلة بأن اللاوجود ممكن أيضًا (كما يحدث في النوع الأول من الأحكام) لا مكان لها.

إذا كان الإلٰه ممكنًا، فيستحيل ألَّا يوجد. وحينها، وإلا أن نثبت أن وجوده مستحيل، فإن افتراض أنه «بالإمكان ألَّا يوجد» افتراض فارغ من المعنى. إذا كان وجوده ممكنًا، إذَنْ فهو يوجد. والشق الثاني من الإمكان الخارجي لا قيمة له. من منظور الإمكان الداخلي لا يوجد إذَنْ تردد منطق ولا وضعية لامبالاة: لا يمكن أن نقول بإمكان وجود الإلٰه وبإمكان عدم وجوده في الوقت ذاته. لا قيمة لهذه المعضلة إلا على مستوى الإمكان الخارجي أو من النوع الأول؛ وبالتالي فإن المعضلة التي كنا نعتقد أننا نواجهها منذ لحظات ليست كذلك؛ وهي لا تظهر إلا عند الإمكان الداخلي والإمكان الخارجي. وحيث إننا خرجنا من هذا المسلك الخاطئ، ها قد وصلنا إلى الصعوبة الحقيقية الوحيدة المتبقية: كيف نثبت الإمكان الداخلي للإلٰه؟ إن توصلنا إلى فعله، نكون قد أثبتنا وجوده.

لكن قد يتبين أن هذا صعب جدًّا.

تأتي الصعوبة من أننا نتعامل مع استثناء. نسعى للتحقق من قابلية تطبيق قاعدة عامة على الإلٰه («إذا كان كائن ضروري ممكنًا، فهو يوجد»). والتي لا نعرف لها أي تطبيق. من المستحيل إذَنْ أن نرسم لها توازيات مع موضوعات أخرى تكون لها الخصائص نفسها النمطية المدهشة التي يملكها الإلٰه؛ لسبب بسيط: الإلٰه هو بحكم التعريف الكائن الوحيد الذي يتمتع بهذا اللاتماثل فيما يتعلق بالإمكان الخارجي. نقطة المقارنة الوحيدة هنا، هي

قضايا الأنساق الصورية، مثل علم الحساب، التي تُظهر خصائص مشابهة، من جهة أنها قضايا لا يمكن أن تكون صحيحة ـ أو خاطئة ـ بشكل حادث.

لنأخذْ مثالًا: لنفترض أن نضع أمام أعيننا المتساوية التالية =

$$\sqrt{498051959049107294481} = 2211451919$$

إذا سُئلت عما إذا كانت المتساوية صحيحة، ولولا أن أملك قدرات خارجة عن المألوف، فسأجيب بأنها قد تكون صحيحة أو خاطئة، لا أجد نفسي قادرًا على البتِّ فيها. هل هذا يعني أن المتساوية، في ذاتها، صحيحة أو خاطئة بشكل عَرَضي؟ كلا. هذه المتساوية إما أن تكون صحيحة بالضرورة، أو خاطئة بالضرورة. ما نعنيه هو أنها إن كانت صحيحة، فذلك لأسباب ضرورية، صارمة ومُلزمة، بحيث يستحيل ألَّا تكون صحيحة، وأنها إن لم تكن صحيحة فليس ذلك بشكل عَرَضي كذلك؛ بل لأسباب ضرورية بنفس القدر، تجعل صحتها مستحيلة. من هذا المنظور، تشبه قضايا علم الحساب القضية التي ندرسها، والمتساوية =

$$\sqrt{498051959049107294481} = 2211451919$$

هي نفسها وضعية العبارة «الإلٰه يوجد». من منظور الإمكان الخارجي قد تكون صحيحة أو خاطئة، لكنها في ذاتها، ومن منظور الإمكان الداخلي، هي إما صحيحة بالضرورة، أو خاطئة بالضرورة. ما كان لها أن تكون صحيحة، لكنَّ خطأَها ممكن، كما هو حال قضية طارئة مثل «أمطرت السماء اليوم» التي هي صحيحة لكن كان بإمكانها أن تكون خاطئة. هل هذا يعني أننا قد نتمكن من إثبات أن قضية حسابية صحيحة، أو خاطئة؛ انطلاقًا من دراسة إمكانها الداخلي فقط؟ كلا؛ لأن ذلك لا معنى له للأسف. لإثبات صحة هذه القضية أو خطئها لا يوجد حلٌّ إلا القيام بالعملية الحسابية، بحيث إن إثبات الإمكان الداخلي لصحة المتساوية يرجع إلى التثبُّت من صحتها أو خطئها الفعليين، وبالتالي إثباته. وقد يكون الشيء نفسه ينطبق على الإلٰه.

هل الإلٰه ممكن داخليًّا؟

لنرَ إجراءات إثبات الإمكان الداخلي للإلٰه. قبل أن يكون قابلًا للتصوير أو محتملًا، فإن خصيصة الكائن الممكن هي أن يوافق مفهومًا لا يُظهر أي تناقض داخلي. لنأخذ مفهوم الإلٰه الذي لدينا هنا، وهو مفهوم كائن كامل ميزته الرئيسية هي وجوب الوجود. هل يمكن أن يوجد كائن هكذا؟ أن يوجد بوجوب؛ يعني: ألا يقدر على ألا يوجد؛ أي: أن يحمل الكائن في ذاته، لا في شيء آخر، على وجوده نفسه. وهو يعني الوجود بذاته. هنا يظهر نوعان من الاعتراضات.

يتمثل النوع الأول من الاعتراض في محاولة إظهار التناقضات داخل الكائن الكامل. واعتمادًا على الصفات المرتبطة بفكرة الإلٰه بشكل تقليدي، سيكون علينا أن نظهر أنها غير متوافقة فيما بينها؛ أنه يستحيل مثلًا أن يكون الكائن غير متغير، وحرًّا في الوقت ذاته، أو أنه من التناقض أن يكون الكائن بسيطًا بشكل مثالي وله وعي في الوقت ذاته؛ إذ إن هذا يفترض نوعًا من الازدواجية. لكن من الواضح أن هذه التفنيدات لا قيمة لها، إذ تنطلق من الفكرة الـمُقَوْلَبَة وسابقة التصور عن الكائن المثالي، التي ليست الفكرة البسيطة التي يكتشفها الذكاء المحض فيها؛ بل فكرة موروثة من التقليد الديني، تحمل كومة من المحدِّدات القابلة للنقاش. والأخص أن هذه الاعتراضات لا تتعلق بما هو أساسي: أساس مفهوم الكائن الكامل الذي يتمثل بالطبع في الوجود الواجب. هذه الفكرة هي التي ينبغي أن نبحث فيها عما إذا كانت تحمل تناقضات أم لا

وهذه النقطة هي التي يتعلق بها الاعتراض الآخر، الأكثر تطرفًا، المتمثل في الاعتراض مباشرة على إمكان كائن ضروري بحجة استحالة الوجود بالذات، دون سبب، وبالتفسير الذاتي. هذا ما يمنحنا فرصة ذهبية لإثبات الإمكان الداخلي لوجود الإلٰه؛ فبالفعل إذا تمكنًّا من تفنيد الطرح القائل بأن وجود كائن بذاته مستحيل، فسنكون في نفس الوقت أثبتنا أن هذا الوجود ممكن داخليًّا؛ (إذ إنه غير مستحيل). لننظرْ إذَنْ إلى هذا الاستدلال. يرجع

إلى القول بأن لا شيء يوجد بذاته، لا داخل الكون ولا خارج الكون، أن كل ما يوجد يخضع للتقهقر السببي، وأن مفهوم الكائن بذاته بالتالي غير متسق وما كان ليتحقق، لا في هذا العالم، ولا في غيره. وفي كلمة واحدة: أنه مستحيل. وباختصار، ما يرفضه هذا الاعتبار من حيث المبدأ، هو أن يمكن وجود كائن لا نستطيع أن نسأله عن سبب وجوده. ومصيبة هذا الاعتراض أنه لا يستقيم. وكما أثبتناه في الجزء الأول، ما لا يتسق وما يستحيل هو على العكس أن يكون كل شيء تابعًا، وألَّا يوجد كائن بذاته. سنكتفي بالتذكير بالاستدلال الرئيسي:

١ ـ إذا لم يوجد كائن بذاته.

٢ ـ إذَنْ فكل ما يوجد يوجد بشيء آخر غير ذاته.

٣ ـ لكن خارج مجموع ما يوجد، لا يوجد شيء.

٤ ـ إذَنْ فكل ما يوجد لا يوجد لا بذاته ولا بغيره؛ بل بلا شيء، وهو غير معقول؛ إذ إن *ex nihilo nihil fit*.

٥ ـ النتيجة: الفرضية الأولى مستحيلة، إذَنْ يوجد كائن بذاته.

كما لاحظ الجميع، ولأجل أن نفنِّد الأطروحة القائلة بأن الكائن بذاته مستحيل، أثبتنا لتوِّنا ـ لا فقط أن كائنًا مثل هذا ممكن؛ بل ـ أنه حقيقي! إذ بالتمعن في إمكان ألَّا يوجد كائن بذاته، قادنا ذلك إلى إظهار أنه يوجد بالضرورة. بالسعي إلى إثبات أن الكائن الضروري يمكن أن يوجد، نثبت مباشرة أنه حقيقي وأنه لا يُمكن بالتالي ألَّا يوجد كائن مثل هذا. ما حدث معنا قبل قليل مع المتساوية الحسابية يحصل لنا الآن مع مفهوم الإلٰه: لا توجد طريقة أخرى لإثبات استحالة كائن ضروري غير إثبات حقيقته في نفس الوقت. لكن أليس هذا بالضبط ما كانت تعنيه المسلمة «S٥» التي تقول: إنه «إذا كان الكائن الضروري ممكنًا، فهو يوجد»؟ أليس الحديث متعلقًا بتراكب الأنماط هذا الذي اختبرناه لتونا، بشكل فجائي تقريبًا؟ لا شك أننا تعاملنا بشكل غير مباشر، حين برهنَّا بالخلف على أطروحة استحالة كائن ضروري، لا بإثبات إمكانه مباشرة، لكن هذا يؤدي إلى نفس النتيجة. هل سنقول حينها

بأن الدليل الأنطولوجي دليل فعّال؟ أنه يعمل؟ ليس الأمر مؤكدًا؛ إذ لإثبات إمكان كائن ضروري استدعينا مفاهيم إضافية، وخصوصًا مفهوم التبعية السببية. بتعبير آخر: لجأنا إلى نوع من الاستدلال الكوسمولوجي، وهي صورة مجرَّدة جدًّا بالتأكيد، لكنها تفترض معرفة بعلاقات التبعية بين الأشياء، معرفة مكتسبة من تجربة العالم. بالإضافة إلى ذلك من الواضح أن الاستدلال الأنطولوجي النمطي نفسه لا يصلح لشيء حالما نثبت إمكانية الكائن الضروري، باعتبار أننا أثبتنا في الوقت ذاته وجوده الفعلي! فيتبين أن البنايةَ كلَّها لا منفعة منها.

نصل إذَنْ إلى حقيقة في المنطق السليم كثيرًا ما يُغفل عنها، وهي أننا نملك طريقتين لإثبات إمكانية الشيء: إما أن نتأمل مسبقًا حول مفهومه، أو نثبت وجوده. من الحقيقي إلى الممكن تكون التبعة جيدة، كما كان يقول القروسطيون. إذا كان هذا الطريق متوافرًا فهو الأمثل. وتزيد التوصية على هذا الطريق من جهة أننا نسعى إلى إثبات إمكان كائن نادر، يصعب تصوره، واستثنائي ويخرج عن كل إطارات ما قد نختبره عادة. بل من المحتمل أن يكون هو الطريق الوحيد القابل للتطبيق هنا. إذا سألكم أحد إثبات إمكان أن تبيض الثدييات بيضًا، فالتأمل في المفهوم البيولوجي لمثل هذا الكائن هو طريقة، لكن الأفضل والأكثر فاعلية هو أن تُرِي خلَدَ الماء لهؤلاء المشككين. وحيث إننا لا نملك طريقة للولوج إلى جوهر الإلٰه (يتطلب ذلك أن نكون الإلٰه نفسه) فليس لنا لإثبات إمكانه إلا إثبات حقيقته.

وخلاصة الاستدلال الأنطولوجي غريبة جدًّا: لا يثبت هذا الاستدلال وجود الإلٰه إلا بشرط أن يكون لدينا دليل آخر كنقطة انطلاقة، وهو ما يجعله غير مُجدٍ في الوقت ذاته، نبينه بعديًّا. لا يثبت الاستدلال وجود الكائن الضروري، لكنه يسمح، حالما نثبته عن طريق السببية، بفهم «من الداخل» كيف أن عدم وجوده غير قابل للتصور. يجب إذَن الخلوص إلى فشل الاستدلال الأنطولوجي، بما في ذلك صوره المُنمّطة. ليس وجود الإلٰه حقيقة معروفة بذاته، بمجرد التمعن في مصطلحاته، لكن هذا لا يمنعنا من الاعتقاد بأن وجود الإلٰه أوضح من مياه البحيرات، لا بالنسبة لنا؛ بل في ذواتنا، كما

كان ليقول أرسطو. وبهذا المعنى، لا يصلح الاستدلال الأنطولوجي إلا للإلٰه نفسه؛ حين يتأمل في جوهره نفسه، فهو يخلص مباشرة ـ إن أمكننا قول ذلك ـ إلى أنه مطابق لوجوده[١] لكن بالنسبة لنا نحن، يبقى علينا أن ندلِّل عليه.

---

(١) وهو ما كان يقوله طوماس الأكويني: Thomas D'AQUIN, *Somme téléologique*, Ia, q. 2, 2 c: «أقول إذَنْ: إن قضية «الإلٰه موجود» إذا اعتبرناها بحدِّ ذاتها معروفة بذاتها؛ إذ إن المحمول مطابق للموضوع؛ فالإلٰه بالفعل هو فعل وجوده نفسه. لكننا إذ نجهل نحن ما هو الإلٰه، فليست القضية معروفة لدينا بذاتها: بل يجب أن نثبتها بأشياء أقرب لنا؛ أي: بآثارها». انظر أيضًا *Question disputée sur la puissance*, 2, 7, 11ad: «نحن نحتاج لإثبات، لكن لا يحتاجه أولئك الذين يرون جوهر الإلٰه».

الباب الثاني

الاستدلال المبني على فكرة اللانهاية

حيث ننظر في استدلال ديكارت القائل بأن وجود فكرة الإلٰه في أنفسنا يمثّل دليلًا على وجوده؛ حيث ندرك أن فكرة اللانهاية ليست فكرة كبقية الأفكار، وأنه إن لم تثبت وجود الإلٰه، فهي تثبت أن الإنسان كائن ينقصه الإلٰه.

اختراع فكرة الإلٰه؟

بعد فشل الاستدلال الأنطولوجي يُمكن للاستدلال «بالأفكار» أن يتخذ منحًى مغايرًا. بدل أن نتساءل عما إذا كان وجود الشيء يُستنبط من المضمون المنطقي لفكرته، نستطيع أن نتساءل عن مصدر تلك الفكرة. لنفترض أني أحمل داخلي فكرة «الكائن الثديي الذي يبيض». هناك تحقيقان ممكنان في الأمر: إما أن أفحص مضمون الفكرة؛ لأرى إذا كان وجوده متضمَّنًا فيه (هذا هو الطريق ذو النهاية المسدودة الذي تسلكه الحجة الأنطولوجية)، وإما أن أتساءل من أين حضرتني هذه الفكرة؟ ما الذي سبَّبها؟ في هذه الحالة نستطيع أن نفكِّر في فرضيتين: إما أني خلطت بين فكرتين مختلفتين نابعتين من تجربتي، فكرة الثدييات من جهة، وفكرة الكائنات البيَّاضة من جهة أخرى، وحينها تكون الفكرة مني وموادُّها من التجربة، وإما أني شاهدت وثائقيًّا أو قرأت كتابًا عن خلَد الماء واكتسبت حينها فكرة الثديي البيَّاض غير السخيفة تمامًا، دون أن أكون قد جمعت بينها بنفسي.

أمام هاتين الفرضيتين، وحيث إني لا أتذكر ماضيَّ بوضوح، يُمكن أن أقوم بالملاحظة التالية: «هذه الفكرة أكثر إبداعًا من أن أكون اخترعتها

وحدي؛ لا شك أني رأيت وثائقيًّا أو قرأت كتابًا عن الموضوع. لو لم يوجد خلَد الماء، ما كنت لأحمل هذه الفكرة أبدًا. علاوة على ذلك، لم يكن أحد ليختلق فكرة غريبة الأطوار كهذه؛ لا شك أني سمعت أحدًا يتحدث عنها؛ بل لا أحد يمكن أن يخترعها. لو لم يوجد خلد الماء، لم يكن أحد ليتمكن من اختراعه». في هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن نقول: إن حملي لفكرة خلد الماء يمثِّل وحده حجة جيدة لصالح وجود خلد الماء. وعلى خلاف ما كان يحدث في الاستدلال الأنطولوجي، فإن عصب هذا الاستدلال ليس اكتشاف خاصية الوجود داخل المفهوم؛ بل اكتشاف أن السبب الوحيد الممكن لوجود هذه الفكرة هو وجود الشيء الذي تمثِّله. هذا باختصار هو السؤال الذي يمكن أن نتساءله بخصوص فكرة الإلٰه. هل كنت لأحملها في داخلي لو لم يوجد الإلٰه؟ هل اختلقتها بنفسي انطلاقًا من أفكار أخرى جاءت من تجربتي؛ أم أن مجرد حملي لفكرة الإلٰه بداخلي ـ ولنَقُلِ الأمور بشكل مباشر ـ يمثِّل دليلًا على وجود الإلٰه؟ سنبدأ باتباع خطوات ديكارت، الذي قاد هذا التحقيق الجديد بالشكل الأفضل.

من أين تأتينا فكرة الكمال؟

لنستعد إذَنْ فكرة الإلٰه التي لدينا: فكرة كائن لا يتوقف وجوده على أي شيء غير نفسه، كائن لا يحدُّه شيء خارج عن ذاته، كائن له وجود واجب. بل أفضل من ذلك، نحمل فكرة الكمال المطلق، الاكتمال المثالي، الغياب التام للحدود، وهو ما يسميه ديكارت فكرة اللانهاية أو الكمال. يجب ألَّا نفهم من لفظ «اللانهاية» هنا مجرد غياب الحدود المكانية والزمانية (الامتداد غير المحدود) بل الاكتمال المطلق للكائن (ألَّا يكون لا بالشكل الفلاني، ولا الشكل العلاني؛ بل أن تتركز في ذاته كل المحدِّدات الممكنة للكائن، من جهة كونها كمالات لا منفيات). من أين تأتي مثل هذه الفكرة؟ الأمر بسيط عند ديكارت:

> لا يمكن أن نكون قد اخترعناها، لا يمكن أن تأتي إلا من كائن لانهائي، لماذا؟ لأننا كائنات محدودة، ومنتهية، وغير كاملة،

و. و. لا نملك بالتالي حقائق كافية لتشكيل فكرة اللامحدودية واللانهاية والكمال.

وأقصد بلفظ الإلٰه جوهرًا لامتناهيًا أزليًّا منزهًا عن التغيير، قائمًا بذاته، محيطًا بكل علم، قادرًا على كل شيء [. .].

هذه الصفات الحسنى، بلغت من الجلال والشرف حدًّا جعلني أعتقد، كلما أمعنت النظر فيها، أن الفكرة التي لديَّ عنها لا يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها. إذَنْ يترتب علينا أن نستنتج، من كل ما سبق، أن الإلٰه موجود؛ لأنه، وإن كانت فكرة الجوهر موجودة فيَّ، وكنت أنا جوهرًا، فمن غير الضروري أن يكون لديَّ فكرة الجوهر اللامتناهي، أنا الوجود المتناهي، لو لم يضعها فيَّ جوهرٌ لامتناهٍ حقًّا[1]

صحيح أن العقل البشري يملك قدرة اختلاق عدد من الأفكار الجديدة التي لا تتوافق مع أي شيء موجود في العالم: الحيوانات الغريبة، العوالم المتوازية، البلدان المدهشة، الآلات الجهنمية، لكنَّ كلَّ هذا ليس مبنيًّا إلا بأجزاء من العالم الواقعي، المُجمَّعة بشكل مختلف. في هذه الحالة يمكن أن نقول: إنه كانت توجد وقائع كافية في العالم، أو في أنفسنا، لإنتاج فكرة الطائرة والصاروخ والسفر عبر الزمان والثورة الضخمة. لو لم يكن الحال كذلك، لم نكن لنستطيع تكوين هذه الأفكار، لكن لماذا قد نعجز عن اختراع فكرة الإلٰه؟ لسبب بسيط، هو أنه لا العالَم، ولا ذواتنا تُظهر الخاصية الجوهرية للمضمون الموضوعي لهذه الفكرة: الكمال اللانهائي. في العالم الواقعي، لا نجد إلا كائنات منتهية. وبهذه اللبنات غير المكتملة، ما كنَّا لنبني فكرة الكائن اللانهائي. لن ينتج أي تراكم مهما كان ضخمًا من أفكار الكائنات غير المثالية، فكرة الكائن الكامل المثالي أبدًا.

يجب إذَن الخلوص إلى أننا لم نختلق هذه الفكرة بأنفسنا. غير أننا إن لم نكن اختلقناها بأنفسنا، عبر التركيب بين أفكار أبسط، فلا يوجد سوى حل

---

(١) ديكارت، تأملات ميتافيزقية، التأمل الثالث، الفقرة ٢٢ [ترجمة: الدكتور كمال الحاج].

واحد: أتتنا الفكرة من مكان آخر، لا من عند آبائنا بالطبع؛ لأننا حينئذ نكون قد دفعنا السؤال خطوة فقط؛ إذ هم أنفسهم لم يكونوا ليخترعوها. أتتنا فكرة اللانهائية إذَنْ مِن الكائن الوحيد الذي يملك حقائق كافية لاختلاقها: الكائن المثالي نفسه؛ وبالتالي، فإن مجرد حملنا لفكرة الإله يصير دليلًا على وجود الإله. وبشكل مختصر، يقدم الاستدلال نفسه بالشكل التالي (ننقل صياغته من: «العرض الهندسي» الخاص بالتأملات):

١ ـ يتطلب الواقع الموضوعي لكل أفكارنا سببًا يكون فيه هذا الواقع مشمولًا صوريًّا وكلِّيًّا.

٢ ـ ونحن نحمل فكرة الإله في ذواتنا.

٣ ـ واقع هذا الفكرة ليس مشمولًا في دواخلنا، لا صوريًّا، ولا كليًّا.

٤ ـ لا يُمكن أن يشملها إلا الإله نفسه.

٥ ـ إذَنْ فكرة الإله هذه التي نحملها في ذواتنا تتطلب الإله كسبب لها، وبالتالي فالإله موجود.

هذا الاستدلال يستدعي اعتراضًا مباشرةً، اعتراضًا يتعلق بالعبارة الثالثة. نقرُّ بأن الإنسان ليس لانهائيًّا بالفعل، لكننا نقول بأنه قد يكون كذلك بالقوة. يوجه ديكارت لنفسه هذا الاعتراض بالكلام التالي:

> ربما كنت أنا شيئًا أكثر مما يخيل لي، وربما كانت كل صفات الكمال، التي أنسبها للذات الإلهية، موجودة فيَّ بالقوة، على وجه ما، إن لم تخرج بعد إلى حيز العمل، ولا ظهرت بأفعالها. ألم أختبر من قبل أن معرفتي تتدرج في الزيادة والاكتمال، فلا يوجد شيء يحول دون ازديادها إلى غير نهاية، ولا يوجد سبب يمنع أن أكتسب عن طريقها جميع الكمالات الأخرى، التي في ذات الإله، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والاكتمال؟ وأخيرًا يبدو لي أن قوتي على اكتساب هذه الكمالات، إن كانت موجودة داخلي، تستطيع أن تطبع فيَّ فكرة تلك الكمالات وتُدرجها[1]

يذكِّرنا هذا الاعتراض بالثيمة المفضلة عند الفكر الإنسانوي، الذي يحبُّ أن يقدِّم الألوهية كالمثل الأعلى للإنسان، كإسقاط نفي مأساته على السماء، التحقيق التخيُّلي لكلِّ الكمالات غير المُنجزة[1] من هذا المنظور، ما يثير إعجاب الإنسان في السماء، هو نفسه. ما قيمة هذا الاعتراض؟ في هذا الشكل، لا شيء ذا بال؛ إذ إن اللانهائي الذي يتعلق به ليس هو نفسه اللانهائي الذي تشمله فكرة الإله:

> لكن عندما أدقق النظر في الأمر، أتأكد أن ذلك غير ممكن؛ لأنني [. .] سأظل أعتقد، مهما يكن من ازدياد معرفتي، أنها لن تكون غير متناهية بالفعل؛ لأنها لن تبلغ أبدًا درجة عالية من الكمال، تحول دون اكتساب المزيد من النمو. لكنني أتذهن الإله لامتناهيًا جدًّا، بالفعل، بحيث يمتنع إضافة شيء إلى كماله المطلق[2]

وبتعبير آخر فإن اللانهائي الذي يستطيع الإنسان بلوغه أو إنتاجه، اللانهائي الذي يملكه بالقوة ليس اللانهائي الحقيقي، لكن ما نستطيع أن نطلق

---

(١) المصدر السابق، الفقرة ٢٨.

(٢) في نظر كاتب كفورباخ Feuerbach، هذا الإسقاط هو أيضًا تغريب وفقدان للذات في الآخر؛ إذ إن كل ما يتم إسقاطه بشكل تخيلي لتحقيق الألوهية يتم التخلي عنه، ثم يعود ليثقل كاهل الإنسانية بصفة الآمر القائد. ما يُمنح للإله يأخذه الإنسان، ويُضحَّى بالإنسان لأجل الإله. انظر: Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, Introduction, =2 [1841]: «الدين هو علاقة الإنسان بنفسه، أو بدقة أكبر: علاقته بجوهره، لكن علاقته بجوهره كما لو كانت علاقة بجوهر كائن آخر. الكائن الإلٰهي ليس إلا الجوهر البشري، أو أفضل من ذلك، هو جوهر الإنسان منفصلاً عن حدود الإنسان الفردي [. . .]. فالإله هو إذن جوهر الإنسان مُدرَكًا كحقيقة عليا [. . .] بما أن المُوجب، أو الأساسي في إدراك أو تحديد الكائن الإلٰهي، ليس إلا الإنسان، فإن إدراك الإنسان، بصفته موضوع الوعي، لا يُمكن إلا أن يكون سالبًا، عدوًّا للإنسان. لإغناء الإله، يجب أن يُفقر الإنسان نفسه؛ حتى يكون الإله كلَّ شيء، يجب أن يكون الإنسان لا شيء. ما يحرم الإنسان نفسه منه، لا يتمتع به إلا بشكل أكبر وأغنى في الإله». وردًّا على مثل هذه النظرة للعلاقة بين الإله والبشر، التي يمكن أن نطلق عليها مثل ريمي براغ iméR eugarB: «نظرة المزهريات التواصلية»، يُمكن الاطلاع والخروج بفوائد كثيرة من: THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, IIIa, chap. 69, =15: «التقليل من كمال الكائنات؛ يعني: تقليل كمال القوة الإلٰهية».

(٣) ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، التأمل الثالث، نهاية الفقرة ٢٨.

عليه غير المحدود؛ أي: التكرار المتواصل للمنتهي، المضاف لنفسه (١+١+١...) لا اللانهاية بالفعل. ينبغي أن ننتبه مع ذلك إلى ألَّا نخلط بين مفهوم اللانهاية بالفعل مع فكرة التعدد اللانهائي حقًّا أو «الترانس ـ نهائي» (ℵ) الذي ليس إلا تشبيهًا له على مستوى الكمية[١] اللانهائي الذي نعالجه هنا على المستوى الكيفي؛ وهو اندماج كل الكمالات الممكن تصوُّر أعلاها المُطلق. حسب ديكارت، هذه الفكرة لا يمكن أن ننتجها نحن، من جهة أنَّ كل ما نحمله في دواخلنا منتهٍ بشكل جذري. يُمكن أن يعترض الإنسانوي على هذه الإجابة باعتراض أكثر تطرفًا بكثير. إذا افترضنا أن الإنسان غير قادر على إنتاج اللانهائية الحقيقية، ولا أن يعادلها، فلسنا مضطرين للقول بأنه عاجز عن تصوُّرها. إذا لم يكن الإنسان لانهائيًّا بالفعل، ولا بالقوة، فهو يحمل في ذاته وبحكم ذكائه، قدرة على النفي، وعلى الانفكاك عن كلِّ كائن يشبه اللانهائي بحكم عدم تحديده.

الاعتراض هذه المرة لا يتعلق بالعبارة الثالثة؛ أي: بسؤال معرفة ما إذا كان الإنسان يشمل اللانهاية فعلًا؛ بل بالعبارة الأولى التي تؤكد أن كل فكرة، وفي حالتنا فكرة اللانهاية، يجب أن يكون سببها واقعًا يشمل على الأقل نفس القدر من الحقيقة الذي يحمله الموضوع الذي تمثِّله. يتمثل الاعتراض في القول بأن فكرة اللانهاية، اللانهاية الحقيقية، اللانهاية ككمال مُطلق، تُختلَق وتُتصوَّر بنفي فكرة المحدودية. يبدو بالفعل أن الإنسان لا يحتاج إلى أن يكون كائنًا لانهائيًّا ـ حقيقة أو بإمكان ـ ليُنتج فكرة اللانهاية؛ يكفي لذلك أن يعرف نفسه، ويعرف الوقائع، وينتج بالمقابلة نفي الطبيعة المحدودة لهذا المجموع، حتى يحصل على فكرة الكائن الخالي من كلِّ نقائص وإعاقات المحدودية. أعلم أني أتوقف على غيري، وأنني غير راضٍ، وأنني مُحدَّد عشوائيًّا بطبيعتي، وأنني خاضع لاعتداءات الزمان والمكان، وتائه وسط

---

(١) يمكن أن نحاول القول بأن التعدد اللانهائي المُمكن (∞) هو بالنسبة للتعدد اللانهائي الحقيقي (ℵ) ما يمثله النهائي الكيفي بالنسبة للانهائي الكيفي. لكن يمكننا أن نتساءل أيضًا ما إذا لم يوجد تساوي إمكان محض بين اللانهائي الكيفي واللانهائي ككمال.

اللاشيء ومن غير تبرير؛ أوليس من الطبيعي إذَنْ أن أستخلص بمجرد المقابلة فكرة كائن مستقل، كامل، لازماني، غير مادي، يملك كل كمالات الكائن الروحي؟ على هذا الاعتراض البسيط، الذي اعترض به ديكارت على نفسه أيضًا، يجيب قائلًا:

> لأحذرن من القول: إني أتذهن اللامتناهي فقط بالسلب لما هو متناهٍ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسبب الحركة والضوء؛ بل أتذهن اللامتناهي بفكرة حقيقية ما دمت بالعكس أرى بجلاء أن في الجوهر اللامتناهي وجودًا، أكثر مما في الجوهر المتناهي: وبالتالي أرى أن فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي؛ أي: أن الله سابق لذاتي[1]

لنفهم عصب الاستدلال جيدًا: كنا نؤكد أن اللانهائي يُتصوَّر ببساطة بنفي ما هو متناهٍ. يجيب ديكارت بأن العكس هو الصحيح: المتناهي هو الذي يُتصوَّر بنفي اللامتناهي. وحيث إن المظهر السلبي في لفظ «اللا ـ نهائي» قد خدعنا، قمنا باعتباره سلبًا، بينما هو يشير إلى أكثر الحقائق إيجابية؛ وبالتالي فإن فكرة اللانهائي هي بالطبع فكرة شيء أكثر حقيقة من النهائي. والأقل حقيقة هو الذي يُتصوَّر بنفي مقابله، لا العكس. وهذا ما يستلزم هذه النتيجة غير المتوقعة التي هي أننا نحمل فكرة الإله في ذواتنا قبل فكرة أنفسنا نفسها! هل الاستدلال مقنع؟ للحكم على ذلك علينا أن نغادر مستوى الاستدلالات المجرَّدة ـ الذي علينا أن نعترف أنه قابل للقلب مثل قفازات اليد ـ ونتموقع من جديد في التجربة الملموسة التي ذكرناها من قبل: تجربة الإنسان الذي يراقب، ويقوم بعقله بنفي الحدود التي يلاحظها في نفسه، ليُحدث بالتفصيل فكرة الكمال واللانهاية. هذا المستوى هو الذي يتعلق به استدلال ديكارت أكثر؛ إذ يواصل قائلًا:

> وإلا فكيف أعرف أني أشك، وأرغب، أعني أن شيئًا ينقصني، وأني لست كاملًا كل الكمال، لو لم يكن لديَّ فكرة عن كائن هو أكمل من

---

(١) المصدر السابق، الفقرة ٢٣.

كياني، أعلم بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب[(١)]؟

هذه هي النقطة الرئيسية: إدراك المتناهي بصفته متناهيًا يفترض مسبقًا إدراكًا مسبقًا للامتناهي. لو لم نكن نملك أولًا فكرة اللانهاية، لم نكن لندرك ولا لنعيش واقعنا بصفته محدودًا بشدة. حتى نشعر بالإحباط، وأن نكون غير راضين، نحتاج إلى أفق انتظار وأمل، نحتاج إلى مرجع، نحتاج إلى قاع نقوم عليه بالمقابلة، دون هذا القاع، هذا الأفق، سيكون واقعنا محدودًا كما هو طبعًا، لكننا لن نشعر بأنه كذلك. لا شك أننا سنكون مثل البهائم، التي هي محدودة مثلنا، لكنها لا تشعر تجاه محدوديتها بأي شعور سيئ معيَّن، ولا تشعر بأية إهانة، ولا تتصوَّر أي حُلُم يعوِّضها عن ذلك؛ ولسبب بسيط: هي لا تشعر في دواخلها بقلق اللانهاية المرعب؛ وتُبقي نفسها في المنطقة الضيقة لظروف عيشها دون أن تعي ذلك. هي كائنات محدودة لكنها لا تعلم ذلك[(٢)] لا شك أنها تتألم، وتميل إلى تحسين وضعيتها باستمرار، وتسعى وراء المتعة، لكنها لا تتصور أبدًا كلِّية ظروفها حتى تعتبرها في وحدتها ظروفًا غير كاملة.

ما يُمكن أن نطلق عليه بطريقة مبالغ فيها «تعالي» الإنسان، لا يتمثل ابتداءً في التأمل في فكرة الإلٰه؛ بل في أن له وعيًا مؤلـمًا بمحدوديته. أُولى لحظات هذا التعالي تتحقق بشرطنا نفسه؛ أي: بتجاوزنا الجذري لحدودنا بمجرَّد أننا ندركها. الدليل واضح، لكن يبدو مع ذلك أننا ندور في حلقة مفرغة: من جهة نستطيع الإقرار بأنه لأجل إدراك غير الكامل كشيء غير كامل، يجب أن نحمل أولًا فكرة الكمال؛ لكن من جهة أخرى لا نعي أننا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) نجد عند هيغل نسخًا مغايرة ذات أسلوب فريد حول هذا الفرق بين الإنسان والحيوان. انظر على سبيل المثال:

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, =60 [1817]

«الأشياء الطبيعية محدودة وليست أشياء طبيعية إلا من جهة كونها لا تعلم حدودها الكونية، من جهة أن طبيعتها ليست محدودة إلا بالنسبة لنا، لا بالنسبة لها. لا شيء يُعرَف أو يُشعَر أنه حدٌّ، أو نقيضة، إلا بشرط أن يكون بهذا الصدد خارجَ الحدِّ في الوقت ذاته [. . .] فالنقص في الوعي وحده، ما قد يمنع إدراك أن تعريف الشيء كمتناهٍ أو محدود يشمل دليل الوجود الفعلي للامتناهي، للامحدود، وأنه لا يُمكن أن يوجد حدٌّ إلا من جهة أن اللامحدود موجود في الوعي قبل هذا الحدِّ».

نفكر في الإلٰه قبل أن نتمكن من التفكير في نقائص العالم؛ بل من الصعب الدفاع عن أنفسنا أمام البداهة المقابلة. ندور إذَنْ في حلقة مفرغة.

محاولة تأويل استدلال ديكارت

للخروج من هذا المأزق، ولنمنح معنى مقبولًا للاستدلال، يجب إعادة وضع الأشياء في ديناميتها، وفهم أن فكرة اللامتناهي معرَّضة لـنمطيْ وجود، أو نمطي تمظهر مختلفين. هذه هي الطريقة الوحيدة لئلَّا يجد المرء نفسه مضطرًّا للقول بأن فكرة اللانهاية هي في الوقت ذاته سببُ فكرة النهائي ونتيجتُها؛ وهو ما يستحيل بالطبع؛ إذ يخالف مبدأ الهوية. نميِّز إذَنْ بين نمطين من وجود فكرة اللانهاية: نمط ذاتي، لا انعكاسي، ضمني، «أجوف»؛ ونمط موضوعي، انعكاسي، بيِّن، «مُجسّم». وسنقول بأن فكرة اللانهاية في نمطها الأول تسبق فكرة النهائي، بينما تلحقه في نمطها الثاني.

لنوضح الأمر: بصفتها موضوع تفكير، فإن فكرة الكمال واللانهاية مبنية شفهيًّا انطلاقًا من اختبارنا للحقائق المنتهية وغير الكاملة؛ لكن تجربة الوقائع المنتهية وغير الكاملة هي نفسها غير ممكنة إلا بوجود اللانهاية في دواخلنا، لا في شكل فكرة واضحة ومُفصَّلة، والتي هي ثمرة متأخرة من الفكر البشري؛ بل في الصورة اللانعكاسية والضمنية والسالبة لانفتاحٍ لانهائي للذكاء ولتطلُّع لانهائي للإرادة. بنية الانتظار العامة هذه هي التي توفِّر عمق اختبارنا للأشياء، وتُبرزها كمتناهية.

لنقل لمزيد وضوح: إن إدراكنا التلقائي نفسه لكل الأشياء بصفتها متناهية وغير كاملة يثبت أن قدرتنا على الإدراك منحوتة مسبقًا لاستقبال اللانهائي والكوني (وهو ما يفسِّر أن أي شيء ينطبع عليها يبدو مسبقًا متناهيًا وخاصًّا، إذ يُحدث شعورًا بالإحباط والفراغ): فاللانهاية، بصفتها بنية استقبال وتنبؤ، ليست موضوع انتباهنا؛ بل هي ما يدفع انتباهنا إلى إدراك تناهي الأشياء. في هذا النمطِ لا تُعرف النهاية انعكاسيًّا؛ بل تُعاش بشكل أجوف كدينامية، كنقص، كعدم رضًا، كانفتاح مسبق للذكاء على كونية الكائن. ما يُدرَك

بالتفصيل هو المتناهي.

يُمكننا بالمناسبة أن نقول: إن ظهور المتناهي كمتناهٍ هو الصورة المبدئية لتمظهر اللامتناهي عند أمثالنا من الكائنات، التي أخصُّ مواضيع معقوليتها هي الأشياء المحسوسة. هذه النزعة المسبقة لذاتيتنا هي النمط الرئيسي لوجود اللامتناهي فينا. أمام الكون بمُجمله، لا أتصوَّره إلا كشيء عشوائي؛ لأن عقلي منفتح مسبقًا لفكرة الكائن المُطلق، الذي لم يكن ليكون بهذا الشكل أو ذاك، والذي من المفترض أنه الاكتمال المُطلق للكائن، أفقٌ ضمني يتمايز عليه كلُّ ما قد أصادفه. هذا الانفتاح، هذا الفراغ، له صورة ذهنية: هو أفق الفهم المسبق للكائن؛ له صورة إرادية، هو الرغبة التي لا تُشبَع في الخير غير المُحدَّد. على هذا القعر، كل كائن يتمايز بصفته وجودًا ***un étant*** كلُّ خير يتمايز بصفته خيرًا مُعيَّنًا، وكلاهما عاجزان عن ملء الفراغ الهائل الذي يقع في قلب الإنسان. لا شك أننا لا نُدرك مباشرة هذا اللامتناهي كفراغ، حاضر في كل إدراكاتنا الحسية، كما لا يُلاحظ النور بحدِّ ذاته، بينما هو شرط رؤية كل الألوان الخاصة التي تلفت انتباهنا. تأملنا في شروط إمكان إدراكنا الحسي وحده ما يبرزه لنا بوضوح. وبتعمُّقنا في تجربتنا المشتركة للأشياء نصل إلى إبراز انفتاح عقولنا المُسبق للكائن اللامتناهي.

هذه إذَنْ هي الصورة الملموسة لـ«الفكرة الفطرية» عن اللامتناهي التي كان يتحدث عنها ديكارت، ليست كيانًا سلبيًّا، حاضرًا كما تحضر الصورة أو المفهوم في عقولنا؛ بل هي قبل ذلك فراغ، قعر تتمثل فاعليته الأولى في إدراك الذات والعالم بصفتهما غير كاملين. بهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، يُمكن أن نقول: إن اللامتناهي يُعرَف «قبل» المتناهي، لكن بهذا المعنى، الأمر غير قابل للإنكار أبدًا. لا يُمكن إنكار أننا نُمنح هذا القعر اللامتناهي، وهذا الأفق غير المُحدَّدين قبل معرفة أي شيء متناهٍ، قبل معرفة ذواتنا نفسها. لا نحتاج للإيمان بالإلٰه حتى نكوِّن مثل هذه الفكرة؛ لكن لو لم يوجد الإلٰه، فما كان بإمكاننا أن نتصوَّرها، كما كتب ديكارت: «أعترف أيضًا بأننا ما كنا لنكون قادرين على تكوين هذه الفكرة لو لم نعلم أنه هناك كائن أسمى، لكن

لم نكن لنقدر على ذلك لو لم يوجد أيضًا»[١] اللانهائي موجود فينا كشرط إمكان ظهور أي شيء، وحتى نستعمل مصطلحًا متحذلقًا نقول: إنه موجود بصفته ترنسندنتالي/ متعالٍ. التأمل فيما يدفعنا للشعور بتناهي العالم هو وحده الذي يقودنا في وقت لاحق إلى اكتشاف فكرة اللامتناهي بوضوح ولأجل ذاتها[٢]

التشبيه بالنور

لفهم العلاقات جيدًا بين فكرة اللانهاية، مُؤوَّلة بهذا الشكل، وبين المواضيع المشتركة لمعرفتنا، قد يكون من المفيد وضع تشبيه بين دور فكرة اللانهاية في عملية المعرفة، ودور الضوء في عملية الرؤية. الموضوع الطبيعي للنظر البشري هي الأشياء المُلوَّنة. من الواضح أن انتباهنا يذهب مُسبقًا إلى هذه الأخيرة، ورغم ذلك، فإن الرؤية تفترض رؤية أخرى، أكثر أساسية، ولا ننتبه إليها، هي رؤية الضوء؛ فالضوء هو بالتالي ذلك الشرط غير المرئي، الخفي، لإمكان أية رؤية لمختلف الألوان الخاصة. الرؤية الضمنية، غير المتذهنة، غير الأطروحاتية للضوء، هي شرط إمكان الرؤية التفصيلية، المتذهنة، الأطروحاتية للأشياء الملوَّنة التي هي انكسار ذلك الضوء. وبنفس الطريقة، وبتساوٍ عجيب في العلاقات، يكون الإدراك الضمني للامتناهي هو شرط إمكان الإدراك المُفصّل للمتناهي. أن تكون هذه الرؤية ومعها هذا الإدراك غير أطروحيتين هو ضرورة. لو لم تكنِ كذلك، فإن رؤية الضوء

(١) ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، «إجابات على اعتراضات ميرسين الثانية».

(٢) بخصوص هذه النقطة يمكن الاطلاع على ما كتبه كارل راهنر Karl RAHNER بأسلوب جرماني: «توقُّع اللامتناهي هو في حد ذاته ومُسبقًا نفي للمتناهي، إذ بتعاليه عليه، يكشف اللامتناهي تناهي هذا الوجود étant المنتهي الذي يمثِّل اللامتناهي شرط إمكانه. قولنا: «نعم» للامتناهي هو الذي يسمح بالنفي، لا العكس. فمن غير المجدي إذَنْ افتراض تعالٍ نحو العدم، الذي من المفترض، وحيث إنه يسبق كل نفي يكون هو أساسه، أن يكشف تناهي الوجود étant. فالطبيعة اللامتناهية المُوجَبة للأفق المتعالي للمعرفة البشري تُبرز في ذاته تناهي كلِّ ما لا يستنفد ذلك الأفق. ليس صحيحًا أن العدم هو الذي يُعدِم؛ بل إن لاتناهي الكائن، المُستهدف بالاستباق، هو الذي يكشف تناهي كل مُعطًى مباشر».
L'Homme à l'écoute du verbe, traduction et édition comparée par J. Hofbeck, Paris, Mame [1968], p. 177.

الأبيض، المُدرك ذهنيًّا كموضوع، ستكون عقبة أمام رؤية الألوان الخاصة. والخطأ هو الاعتقاد بأنه ينبغي أن يُرَى الضوء واللانهائي أطروحاتيًّا أولًا، بصفتهما موضوعين، حتى يسمح لاحقًا برؤية الأشياء المُلوَّنة والأشياء المتناهية. مثل هذا التأويل «المُشيِّئ» سيقودنا إلى تفاهات سيكولوجية، وإلى سوء فهم عميق للأطروحة التي نحن بصدد التدقيقفيها. لكن وكما يُمكن في وقت لاحق اكتساب رؤية مُفصَّلة للضوء، بتغيير في طريقة انتباهنا للأمور، من الممكن، وبحركة عودة إلى الذات، اتخاذ انفتاح ذاتيتنا للانهاية موضوعَ تأمل خاص بنا.

هذا الصعود نحو شروط إمكان التجارب الأكثر اعتيادية يمثِّل بالتأكيد نقطة انطلاقة المغامرة الميتافيزيقية. انطلاقًا من هذا التأمل حول الذكاء الفلسفي سنصل إلى التنظير بوضوح لفكرة أن هذا الانفتاح نفسه يفترض وجود كائن لامتناهٍ هو مصدرها. هذا التأمل قد لا يحدث مُطلقًا للأسف. قد يبقى البعض، إذ ينهمكون في استعراض الألوان هذا، عميانًا عن رؤية الضوء، مع أنه ما يسمح لهم بالرؤية، ويحرمون أنفسهم بذلك من أكبر اندهاشة ممكنة، لا تلك التي تنشأ من مضمون الاستعراض؛ بل من أعجوبة الأعاجيب: أن يوجد الاستعراض. هكذا اندهش القديس بونافونتور في القرن الثالث عشر:

> ما أعمى عقولنا حين لا تُدرك ما يتمظهر أولًا لناظريها، ما يستحيل عليها أن تعرف شيئًا من دونه. لكن يحدث ألّا ترى أعيننا، إذ تركِّز على الألوان المختلفة، ذلك الضوء الذي يجعل تلك الألوان قابلة للرؤية، أو يحدث إن رأته ألّا تلاحظه. ونفس الشيء ينطبق على أعين أرواحنا: إذ تركِّز على الكائنات الخاصة والعامة، لا تلاحظ الكائن نفسه، الذي هو خارج كل نوع، وإن كان هو الذي يتمظهر أولًا للفكر ويسمح له برؤية كلِّ ما تبقى. هكذا تصدُق العبارة الشهيرة كليًّا: «وكحال أعين البومة التي يعميها الضوء، تعمي كل هذه البداهة والوضوح أعين أرواحنا» [أرسطو، *Métaphysique*, a, 1]. وحيث إنها قد اعتادت ظلمات ما هو مخلوق، وأشباح ما هو محسوس، فحالما

تنظر إلى نور الكائن الأسمى، يُخيَّل إليها أنها لا ترى شيئًا. لا تفهم أن هذه الظُلمة العليا تعمل على إنارة عقولنا. بنفس الطريقة، يُخيَّل لأعين الجسد حين تنظر للضوء الخالص أنها لا ترى شيئًا[1]

حان الوقت لوضع خلاصة ما قيل؛ أين وصلنا؟ انطلقنا من فكرة الكمال واللانهاية. وتبين أن مثل هذه الفكرة لا يُمكن التأمل فيها بوضوح إلا بشرط: أن نُدرك مسبقًا أنفسنا والعالم بصفتنا مُتناهين بشكل جذري. لكننا أدركنا بمزيد تدقيق، وبقيادة ديكارت، أن هذا الإدراك نفسه يفترض الوجود السابق لفكرة الكمال أو اللانهاية فينا. حاولنا أن نفهم في أي صورة تتمظهر هذه الفكرة، إذ لم يحدِّد ديكارت ذلك، وهو ما كان ليجعل الأمر غير قابل للتصور. سمَّينا هذه الصورة، إذ لم نجد لها لفظًا أفضل، «الانفتاح اللامتناهي للعقل البشري»، وهو ما كان يختزله التقليد الجاري به العمل بلفظ: homo capax Dei[2]

فالخلاصة هي كالتالي: تستقي فكرة اللامتناهي المُفصَّلة مصدرها النهائي، لا من المتناهي؛ بل من الانفتاح اللامتناهي للعقل البشري. والسؤال هو: هذا الانفتاح اللامتناهي، هذه الصورة الملموسة لـ«الفكرة الفطرية» عن اللامتناهي التي تحدَّث عنها ديكارت، هل تثبت وجود اللامتناهي الحقيقي؟

ما هو هذا «الانفتاح اللامتناهي»؟

يمكن أن نجيب مع ديكارت كالآتي: هو علامة، وبذرة وضعها الإلٰه نفسه. لكن مع غير ديكارت، قد نجيب بإجابة أكثر تفصيلًا بالقول بأن الانفتاح اللامتناهي لعقل الإنسان، والذي يمنحه قوة التراجع أمام كل الوقائع، تلك المسافة والفاصلة التي تحرِّم علينا إلى الأبد الانتساب إلى أي شيء، ليست زيادة في الكينونة، أو صورة الإلٰه في ذواتنا؛ بل علامة العدم الذي يطبعنا. وهذا ما كان يؤمن به سارتر: «إمكانية إفراز الواقع الإنساني

(١) BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, chap. V, =4.

(٢) للإنسان قدرة على إدراك الإلٰه (المترجمة).

للعدم الذي يعزله [. .]، تلك هي الحرية». لكن ينبغي أن نفكِّر فيما نشير إليه هنا.. فمسار «العدم» الذي اتَّبعه سارتر كثيرًا، يبدو لنا غير متَّسق من البداية. من العبث ببساطة تشييء العدم؛ لجعله مبدأ التفسير. إذا أخذنا هذه الكلمة بمعناها الأنطولوجي الصارم؛ أي: اللاكينونة المحضة والبسيطة، يستحيل بالفعل القول بأن العدم هو مبدأ أي فعل: العدم لا يوجد، العدم لا خصيصة له، لا طبيعة ولا مُحدّدات. لا يُمكن أن يفعل شيئًا ولا أن يتسبب في شيء. لكن ذلك ما تفترضه نظرية سارتر التي تقول: إن «العدم يُعدِم»، أن «العدم يضعنا على مسافة من الكينونة»، أن العدم يفسِّر وجود الوعي والحرية. إلخ.

هذا الضلال الأنطولوجي نابع من المادية التلقائية للخيال الذي لا يقدر على تذهُّن الكائن إلا كشيء جسدي متاح للحواس. بموقفه كروائي طبيعاني محض، الذي يفضِّل أن يتموقع على مستوى الخيال، ينتسب سارتر إلى هذه الأنطولوجية الخاطئة. وإذ ذاك، وحتى يعبِّر سارتر عن كل ما يلاحظ أنه غير قابل للاختزال إلى أسبابه المادية في الإنسان، لا يجد سارتر حلًّا سوى لفظ العدم. وبالتالي، إذا انطلقنا من مبدأ أنه لا يوجد كينونة إلا كينونة معتمة ومحدودة وشيئية ـ، فإن شفافية الوعي، والطبيعة غير المفهومة للحرية واللامحدودية واللاتحديدية للرغبة الإنسانية، كلُّ ذلك ينبغي أن يُسمى اللاكينونة. ومن ذلك، إذا تم تطعيمكم ضد المنطق السليم بترددكم الدؤوب بشكل مبالغ فيه على مدرجات المدرسة العليا للأساتذة، أو كنتم مدفوعين بميل إلى المقالب الباتافيزيقية، فقد يؤدي بكم ذلك إلى بناء نظرية مدهشة مبنية على القدرة المطلقة المفسِّرة للاشيء.

الفرضية الأخرى الأبسط والتي نفضِّلها، تتمثل في القول بأن الانفتاح اللامتناهي للعقل البشري ليس إلا قوة الرغبة. ما يعزلنا ويضع مسافة بيننا وبين الواقع، ما يفصل الإنسان عن الأرض، هو غياب التحديد في كينونته، وذلك ليس عدمًا؛ بل قوة مُوجبة لا حدَّ لها. يبقى أن نعرف إذا كان وجود رغبة لامتناهية يُثبت وجود كائن لامتناهٍ، وهو ما سننظر فيه في الباب الآتي.

الباب الثالث

الاستدلال المبني على التطلُّع إلى السعادة

في الفصل السابق، نظرنا في الاستدلال الديكارتي المبني على فكرة اللانهاية. لكن تبدَّى لنا أن فكرة اللامتناهي تنبع من انفتاح العقل، وتحديدًا من التطلُّع الذي لا يرتوي ويدفعه؛ وبالتالي يتطلب الحكم على الاستدلال الديكارتي إعادة صياغته؛ لم يعد السؤال هو معرفة ما إذا كان وجود فكرة اللامتناهي المجرَّدة في عقولنا يثبت وجود الكائن اللامتناهي في الواقع؛ بل معرفة ما إذا كان وجود الرغبة اللامتناهية يثبت وجود موضوعها. وبذلك لا يكتسب الاستدلال المُسبق معناه الحقيقي إلا على المستوى الوجودي. في هذا الفصل سنحاول تقييم ـ ومقارنة ـ درجة معقولية ثلاث فرضيات متعلقة بالرغبة الإنسانية: الفرضية المتفائلة أو اللاهوتية؛ الفرضية المتشائمة أو البوذية؛ الفرضية المصابة بالحنين للماضي أو الفرويدية.

الفرضية المتفائلة

يتفق الجميع على الإقرار بأن الإنسان لا يرضى أبدًا. هذه الحقيقة سطحية نوعًا ما، لكنها قد تقود إلى ما هو أبعد. هكذا كتب س. إ. لويس:

> لا تنشأ المخلوقات برغبات يستحيل إشباعها. يشعر الرضيع بالجوع: يوجد تحديدًا شيء يُسمى الطعام. يريد صغير البط أن يسبح: الماء موجود. يشعر الناس بالرغبة الجنسية: يوجد جنس! إذا وجدتُ في نفسي رغبة لا يرضيها شيء في هذا العالم، فأقرب تفسير لذلك أنني خُلِقتُ لعالم آخر. إذا لم تُرضِ أيٌّ من المتع الأرضية هذه الرغبة، فهذا

لا يثبت أن الكون صنع بشكل سيئ؛ بل لا شك أن المتع الأرضِية لم تكن مُعدَّة لإرضائها؛ بل فقط لإيقاظها واقتراح موضوعها الحقيقي[1]

لننظر في الاستدلال بصورة أكثر تفصيلًا:

١ ـ يرغب الإنسان بشكل طبيعي في شيء لا يملك الكون ولا أي كائن أن يمنحه إياه.

٢ ـ لا يُمكن أن تكون رغبة طبيعية من غير جدوى: لكلٍّ ميل طبيعي مقابل واقعي.

٣ ـ إذَنْ يوجد شيء لا متناهٍ خارج الوجود الأرضي، هو موضوع الرغبة الإنسانية.

لنتوقف قليلًا عند كل عبارة من العبارات.

الأولى موثَّقة بالتجربة، موضوع رغباتنا غير موجود. في سوق الخيرات الأرضية، جرَّب البشر كلَّ شيء: المتع، التشريفات، الثروات، السلطات، العلوم، الفضائل. تُعلِّمنا الحياة أن كل هذه الخيرات لا تفي بالمطلوب حرفيًّا. لا يوجد شيء جميل لدرجة ألَّا يدعنا في نوع من الكآبة، لا نظرية مثالية لدرجة ألَّا تدع أبسط الألغاز من غير حلٍّ، لا فضائل من غير جهد وتعب، لا صديق إلا ويموت ويدعنا غارقين في اليأس. يتطلع ذكاؤنا إلى الحلِّ المطلق، وحبُّنا إلى اللقاء المثالي، ورغبتنا إلى الاكتمال الأبدي. لكن لا شيء من ذلك متاح في الحياة. لا يكفي أن الأشياء لا تحمل أرواحًا تجعلها تحبُّنا؛ بل إن التقدير الذي نحصِّله من البشر حين نحصل عليه هو سمٌّ حقيقي: أن نكون محبوبين لأجل أموالنا أو سلطتنا أو فتوحاتنا؛ بل وحتى فضائلنا، هو تعذيب أنيق؛ إذ إن هذا الحبَّ لا يساوي شيئًا، فليس مجانيًّا، ومن ذلك زهو التشريفات وبؤس الطغاة. لكن ماذا إذَنْ؟ الحب؟ الحقيقي؟ بالتأكيد. فهو الشيء الوحيد الذي قد يساعد وجوده على تحمُّل كل الأشياء الأخرى، ويؤدي غيابه إلى غياب الألوان عن كل شيء آخر. لكن دعونا لا

---

(١) C.S. LEWIS, *Mere Christianity* [1945], liv. III, 10.

نطمئن بسرعة: الحب البشري نفسه ليس من غير عيوب؛ إذ وحتى يكمِّلنا، يجب أن تكون تلك الرغبة لا تُملُّ، وليست مشروطة، وأبدية، وأن تمنحنا ـ فضلًا على ذلك ـ موضوع تأمُّل لا ينضب. كلُّ البشر اختبروا شعور الملل، المفاجئ، غير المتوقع، الملل الذي لا طعم له، الذي يفاجئنا في قلب المتع والانتصارات نفسها. لا شك أنه من الممكن الحفاظ على وعي مرتاح بعدم الإرضاء الجذري هذا، لكن يصعب إنكاره. سيعترض البعض بأن البهائم أيضًا لا تريد أن تموت. لكن لا قيمة لهذا الاعتراض. تهرب البهائم من الخطر تلقائيًّا، لكن هذا لا يعني أنها تتصور بوضوح إمكان الموت، ولا أنها تتطلع بوعي إلى امتلاك حياة لا موت فيها. ألّا ترغب البهائم في الموت لا يستلزم أبدًا أنها ترغب في ألّا تموت. أما بالنسبة للبشر، فالعكس هو الصحيح: أن يرغبوا في البقاء على قيد الحياة يستلزم ـ ويا للمفارقة ـ أن يقدروا على الرغبة في الموت!

> عند البهائم، لا نجد تلك الرغبة في الوجود الأبدي، إن لم يكن في صورة الحدس العام بالحفاظ على النوع [. .]. لا تدرك البهيمة بصفتها فردًا الوجود الفردي الأبدي؛ إذ إن رغبة البهائمية تنتظم على نمط إدراك كينونتها. إلا أن الجهاز الحسِّي للبهائم لا يُدرك الكائن إلا في نمط الـ«هنا» و«الآن»؛ يستحيل إذَنْ أن تملك البهائم فكرة الأبدية، ولا بالتالي أن تكوِّن رغبة فيها[1]

لنلخِّص القضية: يتوق البشر إلى امتلاك خير ليس شيئًا؛ بل شخص محبوب مطلقًا، جميل مطلقًا، محبٌّ بإطلاق، ويبرِّر بذلك الوجود غير القابل للتبرير. يجب أن نشير هنا إلى أن الرغبة في الأبدية ليست هي الرغبة في عيش حياة أرضية غير محدودة. لا شك أن كثيرًا من الناس يتصورون موضوع

---

(١) THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, IIa, q. 82, = 4.

النص الفرنسي من ترجمة المؤلف.

انظر أيضًا:

Somme théologique, Ia, q. 75, art. 6 c.

رغبتهم بذلك الشكل، لكنهم لا يعرفون ما يتفوهون به؛ إذ إن مثل هذا الوجود اللامنتهي بين أشياء العالم كان ليمثِّل أسوأ التعذيبات، الذي كان ليستلزم الحرمان الأبدي من موضوع تطلُّعاتنا الفطرية نفسها. ولذلك يمكن أن نتكهن بأنه في اليوم الذي تنتصر فيه التقنية الطبية على الموت المُبَرمج للخلايا، فإن البشر الأكثر حكمة سيرغبون في الموت[1] لكننا نستبق الأمور؛ فنحن حاليًّا لم نجب بعد عن السؤال الأصعب: لماذا قد تثبت الرغبة اللامتناهية وجود موضوعها؟ هنا تتدخل العبارة الثانية:

٢ ـ لا يُمكن لرغبة طبيعية أن تكون من غير جدوى: لكلِّ ميل طبيعي مقابل واقعي.

ما الظن بمثل هذا المبدأ؟ قد يغرينا ألَّا نرى فيه إلا ليًّا محضًا للذراع، مختبئًا خلف قناع المسلَّمة الفلسفية. لا تقبل الحكمة الشعبية ذلك، والتي توصي بألَّا يتخذ المرء رغباته حقائق. ومع ذلك إذا تأملنا فيه جيدًا، يتبين أن هذا المبدأ متين بشكل غريب. الحدس والميولات التي نلاحظها عند الحيوانات لها دائمًا موضوع حقيقي. العطش والجوع والرغبة في التزاوج لم تكن لتوجد لو لم يوجد موضوعها. والحيوانات التي كانت لتولد برغبات لا موضوع لها ـ مصدر ألم متواصل ـ كانت لتُقصَى على يد الانتقاء الطبيعي؛ فهذا قانون أمبريقي، مُثبت بالاستقراء، بأن كلَّ وظيفة طبيعية تجد وظيفة، لها وأن كلَّ ميل تلقائي يُفسَّر بوجود موضوعه الخاص.

ورغم ذلك دعونا ننتبه جيدًا: أن تكون لكل رغبة طبيعية موضوع خاص لا يستلزم أن تتمكن كل رغبة خاصة من بلوغ موضوعها فعليًّا. قد يموت المرء من العطش. لكنه سيكون من غير المعقول أن نشرح لرجل عطشان أن رغبته لا موضوع لها. ما نسميه «اتخاذ الرغبات حقائق» غالبًا لا يكون إلا ذاك: الاعتقاد بأنه يكفي أن نرغب حتى نحصل على ما نرغب فيه. لكن ذلك لا

---

(١) يُمكن الاطلاع بهذا الصدد على فيلم سينمائي مثير للاهتمام هو *Time Out* [٢٠١١]. على ضوء مثل هذه المنظورات يُمكن أن نتنبأ بتحول في المعتقدات الأخلاقية للديانات المُوحِّدة حول سؤال الانتحار.

يستلزم تفاهة الرغبة. سنقرُّ إذَنْ بأن هذه المسلمة معقولة على الأقل حين نطبقها على الميولات الحيوانية الطبيعية. الطريقة الوحيدة لتفنيد ذلك ستكون بالعثور على أمثلة معاكسة: كلب يودُّ أن يطير، سمكة تحلم بالجري، بهيمة تتطلع إلى الحياة الأبدية. والسؤال إذَنْ هو معرفة ما إذا كانت رغبة الإنسان في الكمال، القادر على إشباع قدرة ذكائه وشعوره، هي رغبة طبيعية. يمكن تعريف الرغبة بكونها طبيعية حين لا تنفصل عن طبيعة الكائن الذي يشعر بها نفسه، بتعبير آخر: حين تكون مؤسسة للذات المعنية، وأن حذفها أو إطفاءها؛ يعني: تغيير تعريفها.

من الواضح أنه يوجد كثير من الرغبات البشرية غير الطبيعية، التي يمكن إقصاؤها دون أضرار: القدرة على التواجد في مكانين في الوقت ذاته، أن يكون المرء فأرة صغيرة، ألَّا يعود للماضي وجود ـ كلُّ هذه الرغبات ليست أساسية؛ لسببين اثنين: أولًا هي تسعى إلى غايات مستحيلة ميتافيزيقيًّا؛ بل منطقيًّا. لكن من غير المعقول الرغبة في المستحيل. الإلٰه نفسه ليس مستحيلًا. لا يمكن أن يأتي هذا إلا في عطب في العقل. ثم، وهذه النقطة مرتبطة بسابقتها، إن حذف هذه الرغبة لا يرجع إلى تغيير تعريف الإنسان؛ فتعريف الإنسان الذي لا يتضمن العناصر المخالفة للمنطق أو لقوانين الفيزياء لم يكن ليكون تعريفًا حقيقيًّا. إلا أن الرغبة في الأبدية والمطلق لا تُظهر أي شيء مستحيل منطقيًّا، وأنه يظهر أنها مُكوَّنة للطبيعة البشرية، بقدر الحاجة للطعام والشراب والتعليم والحماية والعلاقات الاجتماية نفسه. لم ذلك؟ ببساطة لأنها ليست استفرادات محلِّية؛ بل تطلُّعات كونية، وأنه يستحيل إطفاؤها دون تشويه الإنسان.

حين تُنكر هذه الرغبات في صورتها الأساسية، دائمًا ما تشق طريقها بين الممنوعات لتجد لنفسها تعبيرًا، يلزم الانفصال عن العقل البشري لحذفها. كان شوبنهاور، الذي كان يمارس الإلحاد الأكثر صرامة، يعترف بذلك دون مشاكل: الإنسان صنف طبيعي، يُعرَّف بالنوع وبالتمايز المُحدَّد، الذي يُمكن أن نطلق عليه «الحيوان الميتافيزيقي». دون هذه التطلعات الميتافيزيقية، لا يبقى الإنسان إنسانًا. والأمر هنا أحد ثلاثة:

١ ـ الخصائص الطبيعية للإنسان لها غاية تقع خارج العالم الفيزيائي.

٢ ـ الخصائص الطبيعية للإنسان استثناء: تسعى خلف غاية لا توجد.

٣ ـ الخصائص الطبيعية للإنسان لها غاية، لكننا لم نحدِّدها بشكل جيد: هذه الغاية لا تقع خارج العالم الفيزيائي؛ بل تقع في العالم الفيزيائي الماضي.

نتعرَّف في العبارة الثانية على الاعتراض المتشائم، وفي العبارة الثالثة على الاعتراض المصاب بالحنين للماضي.

الفرضية المتشائمة

تتمثل الفرضية المتشائمة في القول بأن الإنسان وحش، كائن متفرِّد في الطبيعة: الكائن الوحيد الذي تفتقر رغباته المُحدَّدة إلى موضوع. وأساس هذا الطرح أنه يمكن أن توجد خصائص طبيعية لا جدوى منها مطلقًا. هذا هو قلب الفلسفة المتشائمة: الطبيعة مصنوعة بشكل سيئ. هكذا يكتب شوبنهاور:

> غياب كل هدف أمر أساسي للإرادة في حدِّ ذاتها، التي هي مجهود لا نهاية له [...]. تعلم الإرادة دومًا حين يضيء الوعي طريقها، ما تريد في اللحظة الفلانية والمكان الفلاني؛ أما ما تريده بشكل عام، فهذا لا تعرفه أبدًا. كل فعل خاص له غاية، أما الإرادة فلا[١]

والتبعة التطبيقية الوحيدة التي يمكن استخلاصها من مثل هذا الرأي هي أنه يجب الكفُّ عن الإرادة، حتى نطفئ في ذواتنا المنبع الأصلي لكلِّ ألم. وعدم العمل على هذا الفصل الجذري؛ يعني: ترك النار تكمن تحت الرماد. هذه النار، التي تعود بشكل متواصل إلى الحياة، هي الألم الذي يسميه البوذيون *dukkha* والذي يربطنا بحلقات الوجود: «هذا العطش هو الذي يولِّد إعادة الوجود وإعادة المصير، المرتبطة بعطش شغوف، والتي تجد دومًا متعة

(١) Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1818], liv. I, = 29.

جديدة، مرَّة هنا ومرة هناك»[١] فنجيب من يتعطش إلى اللانهاية إذَنْ بأنه لا ينبغي عليه فقط أن يتخلى عن إرواء ذلك العطش، إذ لا موضوع له؛ بل فوق ذلك أن يسعى لإطفائه؛ لأنه ألم. والطريقة الوحيدة هي قتل ذلك العطش، لا بمحاولة إروائه بدون جدوى؛ بل بالكف عن الشعور به: «النيرفانا هو الكفُّ الكامل عن العطش، التخلي عنه، التحرر منه، الانفصال عنه»[٢] وعلى ذلك، تجب محاربة آلام الحبِّ بالفتور: «الفتور هو أسمى الأشياء كلها، هو هدم العطش، وإبادة التعلّق»[٣]

ومن المنطقي جدًّا أن الحِكم التي تفترض تفاهة الرغبة الطبيعية تؤول إلى مشروع إبادة الطبيعة الراغبة. لكن هل هذا ممكن أساسًا؟ يطالب البوذيون الرغبة بنوع من الانثناء على ذاتها، والتي قد يصل بها المرء إلى الرغبة في عدم الرغبة، وفي نهاية المطاف، إلى انطفائها. لكن يستحيل القفز فوق ظلنا الخاص: الرغبة في النيرفانا، الرغبة في العدم، هو كذلك رغبة في السعادة. لا أحد يمكنه أن يرغب في إبادة شخصيته ووعيه وكينونته؛ لا يُمكن وبحسن نيَّة أن يطلق أحد صفة «السعادة التامة» على حالة تفترض اختفاء الذات المُفترض بها أن تختبر تلك السعادة. قد يتوهم البعض أنهم يغذُّون مثل تلك الرغبة ـ إذ بالكلمات يمكن أن نقول كلَّ شيء ـ لكنهم لا يتطلَّعون إلا إلى راحة الوجود المكتمل. هذا صحيح لدرجة أن البوذية نفسها يبدو أنها تقرُّ بذلك. إذ يمرُّ بهذه المدرسة خطَّان استدلاليان متعارضان، يميل الخط الأول إلى حذف الرغبة، ويسعى الثاني إلى أن يمنحها موضوعها الحقيقي. من جهة، وحيث إنهم لاحظوا عدم كفاية الخيرات الأرضية، فالبوذيون محقون في اعتبار أن الارتباط بها مصدر ألم ومعاناة. وحيث إنهم لا يملكون فكرة موضوع أسمى لها، يصلون بشكل طبيعي إلى نتيجة أن الرغبة لا موضوع لها. ويكون من الملائم حينها التخلي عن هذا الأمل العبثي.

---

(١) *Mahavagga*, Saddhatissa THERA (éd.) [1922].

للاطلاع على هذا النص وما يليه، انظر:

Walpola RAHULA, *L'Enseignement du Bouddha, d'après les textes les plus anciens* [1961].

(٢) *Mahavagga*, p. 10

(٣) *Angutarra-nikaya*, liv. II, p. 34.

من جهة أخرى، من الواضح، حتى للبوذيين، أن مشروع التخلي عن كلِّ رغبة نفسه له دوافع، وبالأخص الرغبة في الوصول لقمة السعادة؛ فمن الواجب بالتالي، وبسبب بنية الكائن نفسها، أن نتحدث مجددًا عن الرغبة ومباشرة بينما كنا نسعى لإنكارها. وحيث إنهم لا يقرُّون بأي واقع روحاني متعالٍ، فالبوذيون مضطرون منطقيًّا إلى إطلاق لفظ «العدم» على الموضوع المتناقض لهذا التطلُّع المتبقي. يلتقي هذان الخطان في عبارات ذات طابع متناقض، تقول: إنه لبلوغ السعادة الكاملة ينبغي التخلي عن كل رغبة والرغبة في العدم، إطفاء كل شهية واشتهاء الفراغ. تبدو بنية العقيدة البوذية نفسها شاهدة، في سعيها لإثبات العكس، على الطبيعة المتجذِّرة للرغبة ولوجود موضوعها صعب البلوغ.

تشهد العقائد الشرقية ببلاغة على إملاق الخيرات المنتهية أمام الشساعة اللامتناهية لتطلُّعاتها، لكنها تعاني في تسمية غاياتها الحقيقية، وتخلطها مع العدم. وفي عمق كل هذا، يرقد خطأ ميتافيزيقي من الدرجة الأولى، الذي يظهر بوضوح شديد في عبارة شوبنهاور التي ذكرناها في البداية: ذلك هو خطأ الاعتقاد بأن الرغبة يمكن لها في الوقت ذاته أن تتعلق بمواضيع خاصة، وتقرَّ بعدم كفايتها، ومع ذلك ألَّا تكون لها أية غاية. وهذا خطأ؛ لأن الموضوعات لم تكن لتكون مرغوبة لو لم تكن تظهر خاصية مشتركة تجذب الرغبة. كل موضوع ملموس للرغبة يفترض وجود سبب صوري للرغبة (أي: مظهرًا يظهر فيه الموضوع مرغوبًا فيه). كيف نفسَر بالفعل انجذابنا للخيرات الخاصة الفلانية أو العلانية، ثم نرفضها سريعًا لعدم كفايتها، إذا كان ميلنا الأساسي لم يكن قد ظنَّ أولًا العثور فيها على إرضاء لتطلُّع أرضي؟ كيف نفسِّر قدرتنا على تصنيف الموضوعات حسب قدرتها على إكمالنا، لو لم يوجد نوع من التوجُّه في رغبتنا؟ فتجربة الإحباط لا تنفصل منطقيًّا عن التوقع، المثالي على الأقل، لـ«خير مثالي» لا يُحبطنا.

وكوننا لا نملك فكرة واضحة ومميزة عن تعريف مثل هذا الخير ليس سببًا كافيًا للقول بأننا لا نتطلع إليه. لكن ذلك ما يفعله شوبنهاور حين يقول:

«ما تريده الإرادة بشكل عام، لا تعرفه أبدًا. كل فعل خاص له غاية؛ أما الإرادة فلا». هذا الحديث عبارة عن مغالطة: حين يُراكِم الشخص الإحباطات، نكون محقين في القول بأنه لا يعرف ما يريده؛ لكن سنكون مخطئين لو استنتجنا أنه لا يريد شيئًا. لو كان الحال كذلك لما كان ليعاني! فمن تعدد الغايات التي تسعى إليها الإرادة البشرية، ومن الطبيعة غير الواضحة لغايتها العامة، لا نستطيع أن نخلص إلى أن الإرادة البشرية لا هدف لها.

ولنَقُلْ ما نريد في كلمة: لو كانت الإرادة لا تريد شيئًا بشكل عام، فلن تريد شيئًا بشكل خاص. يختلط مع هذا الخطأ، خطأ آخر هو قريب الأول، الذي يرجع إلى اعتبار أن الإرادة لا تسعى إلى غاية لِذاتها؛ بل دائما لأجل شيء آخر، ويفترض أنه لا توجد غاية مطلقة؛ بل فقط غايات انتقالية؛ أي: وسائل. هذا الموقف غير معقول كذلك، إذ يضع تقهقرًا لانهائيًّا على مستوى الأسباب الغائية. لكن التقهقرات اللانهائية متناقضة؛ لأنها تجعل وجود السببية نفسه غير مفهوم، وفي حالتنا نحن، إذا لم يكن يحفز الإرادة أساسيًّا، فلا شيء يحفزها بالاشتقاق. إذا كان كلُّ شيء وسيلة، فلا شيء وسيلة، إذ ستكون وسائل في خدمة اللاشيء، وهو ما يتناقض مع مفهوم الوسيلة نفسها. كل دينامية ميَّالة تفترض انجذابًا لا مشروطًا، يجعل الانجذابات المشروطة التابعة ممكنة[١].

يبقى أن الاعتراف بوجود تطلُّع وحيد، متشظٍّ في عدد من الرغبات الخاصة، لا يكفي لإثبات وجود الموضوع الذي يوائمه. الرغبة موجودة، لكن ألَا توجد من غير جدوى؟ في هذه النقطة وكما قلنا، تقع البينة على الذين يؤيدون الطرح القائل بعبثية الرغبة بدل أن تقع على ما يفنِّدها؛ إذ إن التعميم الاستقرائي ينبغي أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن الطبيعة لا تقوم بشيء من غير

---

(١) هذان الخطآن فنَّدهما أرسطو في الفصل الأول من الكتاب الأول من *Ethiqueà Nicomaque*. يمكن الاطلاع أيضًا بكثير فائدة على:

David ODERBERG, "On an Alleged Fallacy in Aristotle", *Philosophical Papers* [1998], vol. XXVII, n⁰ 2, p. 110-118.

جدوى[1] قد يجادل البعض بالطبع عن الاستحالة الفيزيائية للحياة الأبدية أو عدم وجود نعمة لامتناهية، لكن فصولنا السابقة قد أثبتت خلاف ذلك. فالمادية ليست فقط اعتراضًا غير مقبول؛ بل إن وجود الكائن المثالي بدا لنا محتملًا جدًّا؛ وبالتالي، لم تعد هناك أسباب للاعتقاد بأن الإنسان وحش. بل إن الأكثر احتمالًا أن الإنسان ليست غايته موجودة في الأرض. لنمرَّ إذَنْ إلى الاعتراض الثاني.

الفرضية المصابة بالحنين إلى الماضي

لا تتمثل هذه الفرضية في إنكار أن تكون للرغبات المتجذرة في الإنسان موضوعًا؛ بل تتعلق بتحديد هذا الموضوع. فهي تعترض على العبارة الأولى من التأمل العام: بدل أن يشي عدم رضانا بوجود موضوع فوق أرضي، يشي في الواقع بحنيننا إلى «حياة سابقة». ما كنا نعتبره تطلعًا إلى الاكتمال الأبدي يفترض أنه ليس إلا ذكرى غير واعية لحياتنا كرضع. فالنزعة الأقوى والأكثر تجذُّرا في الإنسان يتبين أنها نزعة الحنين. بل هذا في النهاية حسب فرويد، حال كل نزعة: «النزعة هي دفعة ملازمة للكائن العضوي تجاه استعادة حالة سابقةٍ»[2] لكن أقوى حقيقة متعلقة بالماضي، هي أنه لن يعود؛ فالموضوع الغامض للنزعة هو موضوع ضائع لن نعثر عليه مجددًا أبدًا، وتلك هي مصفوفة التأويل الفرويدي للدين:

> هذه الأفكار التي تدَّعي أنها معتقدنا، ليست فضلات تجربة أو النتيجة النهائية للتأمل: هي أوهام، وتحقيق للرغبات الأقدم والأقوى والأكثر إلحاحًا للبشرية؛ سرُّ قوة البشر هو قوة هذه الرغبات. كنا نعلم هذا مسبقًا: شعور اللَّأواء الطفولي المرعب قد أيقظ فينا الحاجة للحماية ـ أن نُحمى ونكون محبوبين[3]

---

(١) ARISTOTE, *Du ciel*, liv. II, 291b13 - 14.

(٢) FREUD, *Au-delà du principe de plaisir* [2009].

(٣) FREUD, *L'Avenir d'une illusion* [1927], p. 43.

حسب هذا المنظور فإن الكيانات الميتافيزيقية هي أوهام تنشأ من الحاجة للمواساة، الحاجة لاستعادة الأمان الأصلي. والأنشطة الفكرية والروحية الأسمى هي بدائل عن السعادة المشيمية الغائبة. وإذا سعينا بشكل متواصل وراء هدف مفقود، فهذا يعني أنه لا شيء سيعيد لنا تلك الملحمة السعيدة. يسمي الفروديون هذا السعي وراء غاية جنسية عبر سبل ملتوية «التسامي»، وهي تلك العملية الخيميائية التي تحوِّل الجوهر الفظَّ لميولاتنا الرجعية إلى أثير عقلانية روحانية خالص. وحقيقة الرغبة الظاهرة تجاه الأشياء «السامية» هو الرغبة غير الواعية لما كان يطلق عليه لاكان «الشيء»، الذي هو الجنة المفقودة للنرجسية الأصلية، الانصهار السائل مع الأم. «التسامي» يقول لاكان: «هو رفع الموضوع إلى شرف (الشيء)». يبدأ الدين مع «دُمانا» الأولى. هنا يجب أن نعيد بعض الأمور إلى نصابها. لا يجد فرويد صعوبة في إقناعنا بأن الحياة الجنسية للبشر مليئة بالنزعات الارتجاعية المتحوِّلة. وإن كان هذا مزعجًا قليلًا، لكن التجربة تتحدث لصالح هذه الفرضية. لكن تمديد هذه الأطروحة الاختزالية إلى الغايات العليا ليس له كبير مصداقية.

يمكننا بالطبع أن نعترف بدوافع ارتجاعية للأنشطة الأكثر سموًّا. لكن ذلك لا يكفي لاختزال حقيقة الأنشطة المذكورة كليًّا، ولا في تبديد تطلعات عقل راشد، والتي تتجاوز موضوعيًّا ما قد تمنحه العودة إلى الثدي الأم؛ فالموضوعات الأكثر سموًّا للعقل لها قوام ومضمون وجودة، وعمومًا لها واقع خاص بها يستحيل اختزاله في السياق الفيزيولوجي الذي يُسهِم في اكتشافها، بافتراض أن الحال كما قال. لا يكفي القول بأن العقل البشري يعيد تدوير الطاقة الجنسية حتى نثبت أن التصورات الميتافيزيقية لا قوام خاصًّا لها ولا امتداد مستقلًّا. لا تفسِّر الطاقة وحدها شكل المحرك، بله أن تفسِّر توجُّه السيارة. ما كانت لتكفي شروط الظهور والأسباب المادية لظاهرة ما في استنفاد معناها ومضمونها. أن يكون ممكنًا تحويل النزعة الجنسية من موضوعها التلقائي وأن تُستثمر في الحقائق الأسمى لا يعني أبدًا أنَّ تَوجه الكائن البشري نحو تلك الحقائق تصرُّف تعويضي محض، وأن تلك الحقائق

مجرد أوهام محضة تتسبب فيها النزعة. من المؤكد أن كل سلوك راغب قد يخفي صورًا مرَضية، لكنها تملك في أساسها صورة صحيةتجب دراستها لذاتها. بخصوص هذه النقطة، نتبنى حكم بول ريكور التالي:

> لا يجب أن يعتبر الوعي تفسير الرغبة في القيم العليا بالحاجة المتسامية للقيم الدنيا كتأويل جيد لتفسيراته نفسها، كلّما لم يكن لهذا لتفسير تلك الرغبة قيمة علاجية؛ فالاستعمال الجيد للتحليل النفسي يتطلب أن يتم تعريفه بوظيفته المعالجة: من الجيد أن يتبنى الوعي بشكل فعّال ويصوِّر لذاته أفكار العودة إلى الثدي الأم، وعقدة أوديب. .إلخ. حين تحرِّره هذه الأفكار من ثقل كان يعيق نهضته؛ خارج هذه الوظيفة، يُمكن أن يكون تأثير الفرويدية ضارًّا؛ بل مُهينًا[١]

يشعر العقل البشري، بكليِّته وبكامل وعيه، في ذاته بتطلُّعات تتجاوز موضوعيًّا منافع جنة الطفولة المفقودة. فالحنين ليس الكلمة الدقيقة لوصف السعادة البشرية. هذه هي الخلاصة إذَنْ: للمتشائمين الحق في الاعتقاد بأنه لا موضوع متناهيًا يستطيع أن يشبع رغبتنا، لكنهم على الأرجح مخطئون في تقدير أن رغبتنا لها موضوع حقيقي؛ أما بالنسبة لمناصري التفسير بالحنين، فهم محقون في الاعتقاد بأن رغبتنا لها موضوع حقيقي، لكنهم مخطئون على الأرجح في الاعتقاد بأنه يُختزل في ماضٍ طفولي. وخلاصة هاتين الحقيقتين الجزيئتين هي أن الرغبة اللامتناهية للإنسان ينبغي أن يكون لها موضوع خاص

---

(١) Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, t. 1 [1950]: *Le volontaire de l'involontaire*, p. 376.

بخصوص هذه النقطة، يُمكن الاستفادة من الاطلاع على مقدِّمة L'amour et l'amitié لآلان بلوم: «كان يريد فرويد أن يشجِّعنا على دراسة أنفسنا، أن ننظر إلى حياتنا الداخلية بجدية. لكن سيكولوجيته هذه تقوِّض مصداقيتها، إذ تقودنا إلى البحث، تحت تجاربنا الحقيقية، عن تلك الدوافع التي يعلِّمنا المحلِّل النفسي أن نعتبرها كأسبابها الحقيقية. وهكذا تتبخر استقلالية وجاذبية ما نشعر به ونفكِّر فيه ونقوم به حقيقة [. .] هكذا نكتسب عادة سيئة، هي النظر بسخرية إلى ما نقوم به في الحياة: أي تأويل كل ذلك كغطاء لشيء آخر. أن يعتبر المرء دوافعه الخاصة وباستمرار تحت هذه الإضاءة التي تذهب السحر وتميل إلى العقلنة الحسابية، أمرًا قاتلاً للحب، حيث نسيان الذات في القلق الشغوف بالآخر يتطلب الإيمان الصادق بحقيقة الكمالات البشرية»:

L'Amour et l'Amitié [1993], trad. Pierre Manent, Paris, Ed. de Fallois, 1996, p. 23.

لا يوجد فوق الأرض. هذه هي نتيجة التأمل. فالموضوع الخاص لقدرة لامحدودة على الرؤية ولحاجة لامحدودة للاعتراف لا يُمكن إلا أن يكون شخصًا جميلًا بشكل لامتناهٍ. ما كنا لنقدر أن نقول ما هو أكثر من ذلك، لكنَّ وصفًا مثل هذا، وإن كان فضفاضًا يسمح لنا بتسميته «الإلٰه»؛ بناءً على تعميم استنباطي. ليس لهذا نفس قوة مسلَّمة حقيقية، لكننا نعتقد أن البينة تقع على من يرون عكس ذلك.

فهذا الاستدلال، وحده، مجرد إشارة محتملة لصالح وجود كائن أسمى. لكن باقترانه مع الحجج المفصَّلة في الفصول السابقة، يصير أقوى بكثير. وبالفعل، إذا أقررنا بأن وجود الإلٰه له احتمال داخلي قوي (بناء على حجج الجزء الثاني من الكتاب)، فإن وجود رغبة الكمال في الإنسان يُمكن أن تُعامل كإشارة تؤكد بقوة فرضية أن موضوع هذه الرغبة هو الإلٰه. لماذا؟ لأن وجود الكائن الكامل هو التفسير المتوافر الأفضل لوجود رغبة الكمال في الإنسان. بالإضافة إلى ذلك، فإن المبدأ القائل بأن الطبيعة لا تقوم بشيء من غير جدوى، يتقوى بفرضية الإلٰه. ولو كانت فرضية «الإلٰه» غير معقولة مطلقًا فهذا لن يصل بنا إلى أي شيء ذي بال، لكن بما أنها على العكس أكثر احتمالًا من فرضية «الإلحاد»، فإن هذا يحوِّل مجرد ملاحظة الرغبة في اللانهاية إلى تأكيد حقيقي.

بما أن سعادة الكائن تتمثل في اكتمال وظيفته المميزة، فسنخلص إلى أن سعادة الإنسان تقع في الممارسة المُكتملة للذكاء والإرادة، مُحقَّقة بالاتحاد مع الموضوع الوحيد القادر على إشباع شساعتها اللانهائية. موضوع التأمل والعبادة هذا، سنسميه الإلٰه:

> لا شيء متناهيًا يُمكن أن يهدِّئ من رغبة العقل. وما يثبته أن العقل كلما مُنح واقعًا منتهيًا، يحمل مسعاه إلى أبعد من ذلك [. .] إلا أن كل جوهر مخلوق ذو مقدار وقوة متناهيَيْن؛ فالعقل إذن لا تهدِّئه معرفة الجواهرالمخلوقة، مهما كانت سامية، لكنه يميل بميل طبيعي إلى

التفكير في الجوهر اللامتناهي القدر[1] كل عقل يرغب فطريًا في رؤية الجوهر الإلٰهي. إلا أن الرغبة الفطرية لا يمكن أن تكون بلا جدوى. إذَنْ فكل عقل يُمكن أن يصل إلى رؤية الجوهر الإلٰهي[2]

الاعتراض النهائي: الشرّ

الاعتراض الأكثر شيوعًا على وجود الإلٰه هو وجود الشر. كيف نجمع بالفعل بين وجود «إلٰه خيِّر» وبين معاناة الأبرياء؟ كيف نضع معًا الإلٰه والأمراض، الإبادات، المصائب، الجرائم، وبحور الدموع التي يتقاتل فيها البشر؟ نريد أن نثبت هنا أن هذا الاعتراض لا يتعلق بالدلائل التي فصَّلناها للتو. لا ندَّعي بقولنا هذا إنكار مشكلة الشرِّ، بله حلَّها؛ بل فقط وضعها بشكل صحيح. النقطة الأهم التي ينبغي فهمها هنا هي أن الاعتراض المُستنبط من وجود الشر يفترض مسبقًا فكرةً ما عن الإلٰه؛ أي: أن وجود الشر يُحكم عليه بأنه متناقض مع تصوُّر مسبقٍ عما ينبغي أن يكون عليه الإلٰه. والتأمل العام حول المسألة هو كالتالي:

١ ـ لو كان الإلٰه كما ينبغي أن يكون (أي: يمنع الشر بشكل عام)، فمن المفترض ألَّا يوجد الشر.

٢ ـ لكن الشر موجود.

٣ ـ إذَنْ فالإلٰه كما هو معرَّف في ١ لا يوجد.

يوجد هنا، كما لاحظ برغسون في التطور الخلَّاق، «عيب منهجي متطرف»:

> نبني مُسبقًا تصوُّرا ما، لنقل: إنها فكرة الإلٰه؛ نستنبط منها الخصائص التي يجب أن يُظهرها العالم؛ وإذا لم يظهرها العالم، نخلص إلى أن الإلٰه غير موجود. كيف لا نرى أنه إذا كانت الفلسفة عمل تجربة وتأمل، ينبغي أن تتبع الطريقة المعاكسة، وهي مساءلة التجربة عما يمكن أن

(١) THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils,* IIIa, q. 50, = 5.

(٢) *Ibid.,* IIIa, q. 57, = 4.

تعلّمنا إياه عن الكائن المتعالي ذي الواقع المحسوس كما هو حال الوعي الإنساني، وأن نحدّد حينها طبيعة الإلٰه بالتأمل فيما ستخبرنا به التجربة؟ ستظهر طبيعة الإلٰه حينها في أسباب اعتقاد وجوده نفسها؛ وسنتخلى عن استنباط وجوده أو عدمه من تصوُّر عشوائي لطبيعته(١)

لم نقترف هذا الخطأ. لم ننطلق من صورة معينة عن الإلٰه لنتساءل بعدها عما إذا كان وجوده متوائمًا مع العالم كما هو؛ بل تحرَّكنا من الجهة المقابلة، انطلقنا من وجود العالم حتى نصل إلى الإلٰه، دون أن نحكم مسبقًا على ما سنكتشفه. أما فيما يتعلق بالعالم، فقد حاولنا أن نرى ما إذا كان يستقيم وحده، وظهر لنا أنه لا يستقيم. قادنا ذلك إلى وضع وجود كائن لامتناهٍ، أبدي، مطلق القدرة، حرٌّ، مُحدِث للكون، ودافع عمله، نوع من الجود المجاني. لا شيء أكثر دقة من هذا. ووجود الشر لا يتعارض مع استدلالاتنا. أن يوجد الشر، أن يتألم الأبرياء حول العالم منذ بداية الزمان، لا يُضعف بأي شكل الدلائل التي وضعناها لصالح وجود سبب أول ذكي ومطلق القدرة. لا توجد منطقيًّا أية علاقة بين هذين السؤالين: فرفض الحجج الميتافيزيقية على وجود الإلٰه دفعةً واحدة بحجة أن الشر موجود، مثله مثل القول بأننا لا نملك والِدَيْن لأننا اكتشفنا للتو أنهما لا يوافقان الفكرة التي كوَّناها عنهما. هذا مقبول عاطفيًّا، وهو أمر إنساني، لكنه ليس عقلانيًّا. إذا كانت لكم أسباب جيدة للاعتقاد؛ بل لكم دلائل على أن شخصين هما والديكما الحقيقيان، فاكتشاف أنهما لا يوائمان ما قد تكونون حلمتم به لا يلغي بأي شكل الأسباب والدلائل المذكورة؛ بل هو مجرد إضافة معطيات جديدة على الوضعية.

وباختصار، فإن وجود الشر لا يشكك أبدًا في وجود الإلٰه؛ لكنه في المقابل يشكك بالطبع في الفكرة التي نحملها عنه، مثل فكرة طيبته أو مشروعه للبشر إن كان له مشروع. هكذا فقط نضع مشكلة الشر في وضعها الصحيح:

(١) Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [1932], "La religion dynamique", p. 278.

لا كاعتراض حتمي على وجود الإله؛ بل كتحدٍّ، قد يتعذر التغلب عليه، لمن يريد فهم مُخطط الإله. الشر ليس اعتراضًا على وجود الإله؛ بل اعتراض على كل أشكال التصوُّرات حول طبيعته ومقصوده. نفسيًّا، من الأسهل طبعًا تفضيل الإنكار التام، لكن المشكلة، إن أمكن أن نقول ذلك، هي أن الإله موجود. وبالتالي، فإن الموقف الأشجع فكريًّا هو مواجهة ما لا يُفهم. وهكذا وعلى خلاف ما يعتقده كثير من الملاحدة، ليس الإله حلًّا سهلًا ومواسيًا أو مَلجأً؛ بل العكس هو الصحيح: يحملنا العقل على وضع وجوده، وهنا تبدأ المشكلات الجادَّة. لا شك أن نوعًا من الإلحاد ضروري في هذه الحالة. يجب الإلحاد بكل الآلهة الكاذبة المنحوتة قبليًّا. وبهذا المعنى، صحيح أن الاعتراض المبني على وجود الشر هو أن بعض الآلهة لا توجد. سنحاول التدقيق في هذه النقطة. لنسترجع الاستدلال الإلحادي في صورته المفصَّلة[1]:

١ ـ الإله (الخيِّر، العليم، القدير) موجود.

٢ ـ لا يوجد حدٌّ لما يُمكن أن يفعله كائن خيِّر، عليم وقدير.

٣ ـ الكائن الخيِّر يمنع الشرَّ ما أمكنه.

٤ ـ إن كان ١ و٣ صحيحين، فإن الإله يمنع ما أمكنه من الشرِّ؛ لأنه خيِّر.

٥ ـ إذا كان ١ و٢ صحيحين، فالإله يمكنه أن يمنع كلَّ الشر الممكن؛ لأنه قادر على كلِّ شيء، وعالم بكل شيء.

٦ ـ إذا كان ٤ و٥ صحيحين، فإن الإله يمنع فعلًا كل الشر.

٧ ـ إذا كان ٦ صحيحًا، فلا يوجد شر.

٨ ـ يوجد شرٌّ في العالم [تناقض].

أسهل استنتاج يمكن الخروج به هو أن الإله المعرَّف بالعبارة الأولى لا يوجد.

---

(١) ننقل هنا صياغة ج.ل. ماكي في:

J.L. MACKIE, "Evil and Omnipotence", *Mind*, vol. 64, n⁰ 254 [1955], p. 200-212.

٩ ـ إذَنْ فالإلٰه لا يوجد.

هل هذه النتيجة دقيقة؟ بناءً على تلك المقدمات، الاستدلال صحيح بلا شك. إذا أردنا تجنب النتيجة، يجب مناقشة المقدمات. قد يكون الحل الأسهل هو إنكار وجود الشر بسذاجة: ذلك مجرد مظهر، وَهْم، يُحدثه تبني وجهة نظر شديدة التجزيء، لا تأخذ المستوى الأكبر بعين الاعتبار. لكن هذا من قلة الأمانة بصراحة؛ الشر موجود، لا يمكن أن ننقص من حقيقته. والحل الآخر، الأكثر عقلانية، هو التساؤل حول خصائص الإلٰه المعدَّدة في المقدمة الأولى (الخير، القدرة المطلقة، العلم المطلق). من الواضح أنه إن لم يكن الإلٰه قادرًا قدرة مطلقة أو ليس خيِّرًا، فإن المشكلة تختفي: لا تعود مشكلة الشر تبدو متناقضة مع وجوده. لكن هل يمكن أن نقبل إعادة النظر هذه؟ لنبدأ بالقدرة المطلقة. باعتبار الحجج التي طوَّرناها في هذا الكتاب، يستحيل علينا عدم الإقرار بأن الإلٰه هو الإلٰه القدير قدرة مطلقة. الدلائل التي تقود إلى وضع وجود الإلٰه تدفعنا بالفعل وبالضرورة إلى تصوُّره كخالق؛ أي: أنه تحديدًا قادر على كل شيء؛ فالحلُّ المتمثل في تصوُّر الإلٰه ككائن تخلَّى عن قوته، وهي إستراتيجية رائجة جدًّا في الأوساط اللاهوتية المعاصرة[١]، يبدو لنا حلًّا من غير مخرج؛ ليس لأن ذلك مدعاة لليأس[٢]؛ بل لأنه يتناقض مع ما نعرف أنه الأكثر يقينًا فيما يتعلق بالإلٰه.

لنكن واضحين: في منظورنا، ومن وجهة نظر فلسفية محضة، القدرة المطلقة للإلٰه أكثر بداهة من طيبته. ونفس الشيء فيما يخص العلم المطلق: لو لم يكن الإلٰه يعرف كلَّ شيء، فلم يكن ليقدر على فعل كلِّ شيء، هذا يبدو واضحًا. يبقى الحل الوحيد المتبقي هو إنكار طيبة الإلٰه. هل هذا يعني أن

(١) Hans JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz* [1984] ou Fran5ois VARILLON, *La Souffrance de Dieu* [1975].

(٢) تلك أطروحة بول كلافيي في 'Paul CLAVIER, *L'Enigme du mal ou le Tremblement de Jupiter* [2011] يُفترض بفكرة الإلٰه العاجز في نظره أن تُغرق كل لاهوتي في نوع من اليأس؛ إذ تدع الكلمة النهائية للشر. لا شك، لكن نظريتنا أنه مستحيل منطقيًّا وليس فقط محبطًا نفسيًّا أن يكون المرء لاهوتيًّا عقلانيًّا والاعتقاد بأن الإلٰه عاجز.

الإلٰه شرير؟ لا نظن ذلك؛ حاولنا في الفصل الثاني من الجزء الثاني أن نثبت أن عبارةً مثل هذه ما كانت ببساطة أن يكون لها معنى. بل إننا نظرنا في إمكانية جُودٍ مجاني، مع الإشارة إلى أنه يتعذر الولوج إلى المقاصد الإلٰهية. هل سنقول إذَنْ: إنه لا خصيصة من الخصائص الإلٰهية قابلة للمراجعة؟ نعم، ولا نعم، لكن من جهة أننا لن نقرَّ لا بعجز الإلٰه ولا بشرِّه. ولا؛ لأنه ينبغي أن نكون مستعدين للإقرار بأن طيبة الإلٰه لا تشبه ما نتصوَّره عنها تلقائيًّا. وحتى لو تبيَّن أنها غير قابلة للتعريف عقلانيًّا، فسنحاول النظر فيها.

لأجل ذلك، سنستمر بالإقرار بأن الإلٰه «طيب» (مقدمة ١)، لكننا سنستكشف معنى هذه الخاصية بالنظر في المقدمات الأخرى. المقدمة الثانية متعلقة بالقدرة المطلقة؛ فهي تقول: إنه «لا حدَّ لما يمكن أن يفعله الإلٰه». وهذه لا مشكلة فيها. سنلاحظ بالمناسبة أن مثل هذا التأكيد لا يستلزم أن يستطيع الإلٰه القيام بأشياء مستحيلة منطقيًّا وميتافيزيقيًّا[١]: أن يجعل ما وقع لم يقع، أو أن يجعل ٢+٢ تساوي ٥، أو أن يعلِّق قوانين المنطق ـ ليس شيء من هذا في قدرة الإلٰه. فهذا يتطلب أن ينفي نفسه بنفي قوانين الكينونة الأساسية. لا ينبغي الخلوص من ذلك بأن الإلٰه كان ليكون «قويًّا مطلقًا» لو أمكن له ذلك! فعبارات «القدرة على المستحيل» أو «تصوُّر ما لا يقبل التصوُّر» لا معنى لها؛ لا تصف إلا آمال الخيال الكاذبة والتي تنتمي إلى قرية العدم الشاسعة. وباختصار، ليس صنع المستحيل في قدرة الإلٰه؛ لسببين: المستحيل عدم، وإنتاج العدم ليس قدرة.

لنمر إذَنْ إلى المقدمة الثالثة: «الكائن الخيِّر يمنع الشرَّ ما أمكنه ذلك». من الوهلة الأولى، تبدو المقدمة سليمة. غالبًا ما نفترض أن طيبة الإلٰه ينبغي أن تستلزم غياب الشرِّ في العالَم، سواء تعلَّق الأمر بالمعاناة (الشرِّ الفيزيائي)

---

(١) العبارة الشهيرة «لا شيء يستحيل على الإلٰه» لا تتعلق بالاستحالة المنطقية والميتافيزيقية؛ بل على الاستحالة الفيزيائية: إن لم يمكن تصوُّر أن يخرق الإلٰه مبدأ عدم التناقض، فيمكن تصوُّر في المقابل أن يغيِّر أو يعلِّق قوانين الفيزياء، التي هي طارئة منطقيًّا وميتافيزيقيًّا كلُّها.

أو الوضاعة (الشر الأخلاقي). لكن عند مزيد من التأمل، نجد أن الأمر قابل للنقاش. إذا حكَّمنا التجربة، فليس صحيحًا أن الكائن المحبَّ يجب دومًا وأبدًا أن يمنع الشر. في بعض الظروف، قد يكون لدينا أسباب جيدة ومن الإحسان ترك بعض الشر يحدث. سنقول حينها: إن «الكائن الطيب يمنع الشر ما أمكنه ذلك، إلا أن يكون له سبب جيد للسماح به». لا شك أن الأسباب الشخصية المُستخلصة من التجارب التي ذكرناها للتو لا يبدو أنها تناسب الأسباب التي يُفترض أن يقدِّمها الإلٰه للسماح بموكب آلام القصة البشرية. وأقل ما يقال في هذه الآلام: إنها ليست مجرد جروح طفيفة. لكن من وجهة نظر المنطق الصوري المحض، فإن مجرد اعتبار إمكان أن يكون لكائن طيبٍ ما أسباب جيدة ليسمح بوجود شرٍّ معين يكفي لهدم الحجة الإلحادية، بحذف التناقض الأخير.

ونتيجة هذا الاستدلال أنه يوجد فعلًا شرٌّ في العالم، لكن أن هذا الشر ليس فيه ما يتناقض مع وجود الإلٰه إذ قد يتعلق الأمر بشرٍّ كان للإلٰه «أسباب جيدة للسماح به».

يبقى بالطبع أن نتساءل عن أسبابه الجيدة. ندخل هنا في تحقيق مستحيل، يتعلق بما كان بعض اللاهوتيين الكاثوليكيين من عصر النهضة، البارعين في المصطلحات القانونية، يسمونه «البنود المبيحة القبلية»؛ أي: دوافع السماح بالشر. وأطروحتنا أنه يستحيل تمامًا اتخاذ موقف بخصوص هذا السؤال. إذا كان وجود الإلٰه متاحًا للعقل، فإن خططه لا يمكن الوصول إليها. نستطيع أن نتخيل بالطبع، وبالقياس على الحياة الأخلاقية البشرية، كل أنواع التبريرات الممكنة: سنشير أولًا إلى أنه وحتى يخلق الإلٰه عالمًا فيزيائيًّا متسقًا، ينبغي أن يحلِّيه بقوانين مستقرة، وأن خصيصة القانون المستقر هي أنه ينطبق بانتظام دون اعتبار للتبعات الفيزيائية السيئة التي قد تتسبب فيها. الثقالة هي في الوقت ذاته شرط وجودنا، وسبب تحطم الرجل إن انزلقت قدمه عند حافة الجبل.

لعلنا نجيب بأنه بإمكان الإلٰه أن يعلِّق قوانين الطبيعة أوَّل ما تكون لها

تبعات سيئة؛ وذلك ما قد يجيب البعض عنه بأن جزء من كمال العَمَل أن يكون بسيطًا لا يتطلب التدخل المستمر لخالقه. لكن هذا الجواب نفسه قابل للنقاش؛ لأنه ينطلق من مبدأ أن الإلٰه يجب أن يتصرف «باقتصاد» وهو ما يفترض إلٰهًا خاضعًا للقيود البشرية للندرة. وحتى بافتراض صحة ذلك، فلن ينقذنا ذلك من المعضلة في كل الأحوال. إذ لو كان مستحيلًا للإلٰه أن يخلق عالَمًا ماديًّا خاليًا تمامًا من الآلام الفيزيائية، فسنتساءل حتمًا: لماذا أراد الإلٰه أن يخلق العالم، سنذكر حينئذ دوافع الخلق نفسه في شكلها العام: سنقول: إن الإلٰه كان يريد أن تتعرف المخلوقات على فرحة الوجود وتشارك في مجده. لكن في تلك الحال، لم لا يضع المخلوقات مسبقًا في وضعية سعادة كاملة، دون أن يفرض عليهم أن يعانوا من مصائب عالم مادي مليء بالفخاخ؟

سنجيب بأن الإلٰه يعطي قيمة خاصة على الإرادة الطيبة، وأنه أراد لذلك أن تكون مخلوقاته حرة، وهو ما يجعل ارتكاب الشر الأخلاقي ووجود الشر الجسدي ممكنًا وجوبًا واحتماله حتميًّا. ربما أراد أن تمرَّ مخلوقاته من اختبارات زمانية، وعلى عكس الملائكة التي لا تملك إمكانية تدارك اختياراتها السيئة، أن يملك البشر حياة كاملة يمكنهم التطور فيها؟ سنضع في مقابل هذا الاستدلال آلام الأبرياء بالطبع، المِيتات المبكرة، والحيوات المحطمة والتضحيات غير المجدية والشهداء المجهولين. سيجيب البعض بأنه لا حياة مجهولة على الإلٰه، ولا شهيد غير مجدٍ في نظر السماء، وأن تبعات الشر البشري هي آثار للحرية لا مفرَّ منها، والتي لا تأتي إلا بالمسؤولية والحساب النهائي.

لكن يكفي لهذا الحد. هؤلاء المحامون المراوغون قد يستمرون إلى الأبد.

لنحاول على العكس أن نستدل بشكل عام بدل أن نتعب أنفسنا في لعبة الكرة اللغوية هذه. يتمثل الاعتراض الإلحادي الأقوى في وضع اليد على بعض حالات الشر الفظيعة بشكل خاص، وغير المبررة ـ مثلًا آلام طفل بين يدي رجل سادي ـ وأن تتحدى اللاهوتية في أن تصوغ سببًا معقولًا ليسمح

الإله بذلك. الاستدلال كالآتي[1]:

١ ـ إذا وجد شر غير مسوّغ، فالإله غير موجود.

٢ ـ لكن يبدو بالفعل أنه لا يوجد سبب قد يبرِّر السماح بالشر الفلاني أو العلاني (يضع كل أحد المثال الذي يريده هنا).

٣ ـ إذَنْ لا شك أنه لا يوجد سبب لهذا الشر بعينه.

٤ ـ إذَنْ من المحتمل أن يوجد شر غير مبرر.

٥ ـ إذَنْ فمِن المحتمل أن الإله لا يوجد.

لنفترض الآن أننا غير قادرين على تخيل دافع قد يسمح بظهور شر معين حكاه لنا أحدٌ ما. هل الاستدلال مُبرَم؟ كلا؛ ولسببين:

الأول: ونكرِّر ذلك: أن الإله موجود. ليست هذه مصادرة على المطلوب؛ بل نتيجة مكتسبة من موضع آخر. الاستنتاج الوحيد الصالح لهذا الاستدلال، وفي أقصى حدوده، أن الإله ليس طيبًا، أنه لا مبالٍ. في هذه الشروط، الإله الذي «لا يوجد» هو الإله الطيب كما نحبُّ أن نتصوَّره.

والسبب الثاني: أن الاستدلال الذي ذكرناه للتو ليس دقيقًا تمامًا: فالمرور من العبارة الثانية (نجهل سبب شرٍّ معين) إلى العبارة الثالثة (لا يوجد على الأغلب أي سبب لوجود هذا الشر) يفترض أنه لو وُجد سبب، فينبغي أن نعرفه[2].

هذا الافتراض المسبق هل هو معقول؟ باعتبار ما حاولنا إثباته بخصوص اللاتناهي واللامفهومية وعمق الكائن الإلهي، فيبدو لنا أنه ليس كذلك. حيث إن الإله هو ما هو عليه، فليس من المدهش أن نجهل على الأقل بعضًا من دوافعه. العكس هو ما كان ليدهشنا. لو كان وجود الإله واضحًا، فإن دوافع

(١) نجد هذا الاستدلال في كتابات ويليام رو:

William ROWE, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quaterly* [1979], vol. 16, n⁰ 4, p. 335-345.

(٢) ندين بهذا الاستدلال لغريغوري إ. غانسل:

Gregory E. GANSSLE, *Thinking about God* [2004], Downer Grove, Illinois, InterVarsityPress, p. 147.

بنوده الحرَّة لا تُسبَر أغوارها. لا نملك أي سبب قبلي قد يجعلنا نعتقد أن خطط الإلٰه يجب أن تكون معروفة لدينا. فليس لنا سبب لنعتقد أنه مسموح لنا بأن نخلص انطلاقًا من جهلنا بـ«الأسباب الجيدة» الإلٰهية إلى عدم وجودها ببساطة.

ما الذي نعرفه عما يخبئه لنا الإلٰه؟ ما الذي نعرفه عن الدوافع التي دفعت الإلٰه إلى أن يريد الخلق رغم الآلام التي يستلزمها ذلك؟ ما الذي نعرفه عن الخير الذي حضَّره للبشر؟ فلسفيًّا: لا شيء. الكلمة النهائية للفلسفة فيما يخص سؤال الشر هي اعتراف بالجهل. هذه المسألة هي قضية الديانات المُنزَّلة، التي ليست موضوعنا هاهنا. لمعرفة نوايا الإلٰه، لا يوجد بالفعل أي مصدر آخر غير الإلٰه نفسه، بافتراض أن يرغب في إعلامنا مباشرة.

الفلسفة لا تعرف إلا شيئًا واحدًا: الإلٰه أبدي وقادر قدرة مطلقة.

خاتمة

في هذا الكتاب، لم نتحدث عن الدين.

هل يهتم الإلٰه بالشر الموجود في العالم؟ هل علينا أن ننتظر منه شيئًا؟ أن نخصص له بعض الشعائر؟ أن نثق به؟ أن نصلي له؟ هل علينا أن نتبع الأوامر التي يأمرنا بها؟ إنْ نعم، فكيف نعرفها؟ لم نجب عن أيٍّ من هذه الأسئلة. كل هذا يندرج في الدين، الذي كان توماس الأكويني يعرِّفه بالفضيلة التي تنظم علاقاتنا مع الإلٰه[1] غايتنا كانت مجرَّد معرفة ما إذا كان يوجد إلٰه، لا أن نحدِّد نوعًا من العلاقات التي يفترض أن تكون لنا معه إذا تبيَّن أنه توجد علاقة.

التحقيق الفلسفي تمهيد للتحقيق الديني

لو أردنا أن نجيب عن هذا السؤال الثاني بطريقة قبلية محضة، دون اللجوء إلى أية ديانة موجودة، فسنقوم بالوصول إلى ما كان يسمى في القرن الثامن عشر «الديانة الطبيعية». وهي تفترض إلٰهًا صامتًا، يدع خلْقه يتحدثون نيابة عنه، ولا يُستبعد في حقه أنه لا يبالي كثيرًا بالعالَم. أبعد ما تصل إليه الديانة الطبيعية أنه ينبغي العيش كإنسان أمين وعبادة الخالق بالتأمل في أعماله. أرسطو وفولتير مثالان على ذلك. لكن من الصعب أن نكتفي بالديانة

(١) «الخير المنسوب للدين هو أن يعطي الإلٰه التعظيم الذي يستحقه».

Thomas d'AQUIN, *Somme théologique,* IIa, IIae, q. 81, art. 4c:

الطبيعية قبل التحقيق، إذ تَصَادف أنه توجد «ديانات مُنزَّلة»، التي تسمى كذلك لأنها تدَّعي امتلاك وحي جاء من الإلٰه. فإذا كنا نريد أن نهتم بجدية بالسؤال الديني في شموليته؛ أي: سؤال العلاقات الصحيحة مع الإلٰه، فلا يُمكن أن نتجاهل تلك النصوص؛ وذلك لسبب بسيط: إذا كان هناك إلٰه كما نعتقد، وقام بإحداث العالم، فليس مستبعدًا أن يكون سعى للتعريف بنفسه. لا يُمكن على كل حال أن نبعد هذا الاحتمال بصفته خياليًّا تمامًا. سيكون من الهزل منهجيًّا تجاهل مثل تلك النصوص.

هذا التحقيق الثاني الكبير هو موضوع تخصص يسمى مقارنة الأديان، الذي يمشِّط ويدقِّق في مختلف النصوص التي يفترض أنها نزلت من عند الإلٰه، وأيها أولى بالإيمان تحديدًا. قد يقول البعض: إنه كان الأولى أن نبدأ من هذا الذي ذكرناه، كنَّا لنربح وقتًا هائلًا! لكننا لا نوافقهم الرأي. فالأسئلة ينبغي أن يُنظَر فيها بالترتيب. فلو قدَّم لكم شخص ما كتابًا وقال: إنه كلام الإلٰه، فأقل ما يمكن فعله هو التأكد أولًا من أن حديث الإلٰه مع البشر أمر معقول على الأقل؛ أي: أن هناك إلٰهًا. فإذا لم يكن في نظركم أي سبب للاعتقاد بأن هناك إلٰهًا؛ بل إذا وُجدت أسباب متينة في نظركم تجعلكم تعتقدون أنه موجود، كما تدَّعي المادية العلموية، فلن يكون من المعقول أخذ الادعاءات الإلٰهية لكتابٍ ما على محمل الجد، كيفما كان معظَّمًا. قد تعثرون فيه بالطبع على تعليمات مثيرة للاهتمام وكثير من الحكمة، لكن ذلك لن يفترض منحه معنًى دينيًّا محضًا.

تخيَّلوا أن يأتيكم أحد نيابة عن «إحدى بنات إخوتكم بأمريكا» ويطلب منكم المال لمساعدتها على مواصلة دراستها. إن كنتم متيقنين أنه لا إخوة لكم، أو على الأقل اعتقدتم منذ الأبد أنكم الأطفال الوحيدون لآبائكم، فلا شك أنكم ستكونون محقين في التشكيك في كونها عملية نصب واحتيال. وفي المقابل، إذا اكتشفتم حديثًا أن لكم أختًا كنتم تجهلونها، قد توفيت بعد طلاقها وتركت «أطفالها في الطبيعة»، فإن تصرُّفكم قد يكون مختلفًا. لن تكونوا محقين فقط في التساؤل عما إذا كان ينبغي أن تقوموا بشيء لأجل

هؤلاء الأطفال؛ بل لو أتاكم فضلًا عن ذلك شخص لا تعرفونه من طرف «إحدى بنات إخوتكم في أمريكا»، فينبغي على الأقل أن تنظروا في شهادتهم وطلباتهم. سيكون من غير المعقول طرده مسبقًا بدعوى أنكم قادرون على أن تستنبطوا وحدكم، وبفرط التأمل، ما قد تحتاجه بنت أختكم تلك؛ إذ قد يأتيكم الأجل قبل أن تكتشفوا عنوان سكنها وحده.

السعي إلى إثبات وجود الإلٰه هل هو مخالف للإيمان؟

يوجد بالطبع أشخاص يقطّعون أنفسهم حرفيًا على اثنين ـ فكريًا ـ بتبنيهم لمذهب الحقيقة المزدوجة: فهم علمويون خلال الأسبوع، ومتدينون في نهايته (الجمعة والسبت والأحد مثلًا). لكن طريقة التفكير هذه لا تستقيم. فهي في كل أحوالها مخالفة للمنطق: لا يُمكن أن توجد حقيقتان. إذا كان هناك إلٰه، فإن الإلٰه خلق العقل؛ وبالتالي فإن عبارةً مثل «أعلم أن الإلٰه فكرة غير عقلانية، لكن أؤمن أنه موجود»، ليست منطقية؛ لا يمكن أن يوحي الإلٰه بحقيقة مكتوبة أو عبر وحيٍ روحاني أو غيره، ثَمَّ تعارض مع العقل. لا شك أن هذا التفكير المزدوج قد يكون أفضل حلٍّ زماني، مثلًا حين تمنعنا قيود الحياة اليومية من التأمل، لكن لا يمكننا أن نعتبر هذه الوضعية مُرضية تمامًا. ومع ذلك قد يعترضنا اعتراض في هذه النقطة: ليس من النادر بالفعل أن نسمع بأن الإلٰه يجب أن يكون موضوع إيمان، لا موضوع علم، وأن ادعاء إثبات وجود الإلٰه ليس غير مجدٍ فقط؛ بل غير لائق تمامًا، وضار ومخالف للحرية. لا يبعُد بالبعض أن يعتقد أن هذا الادعاء يكاد يكون نوعًا من الكفر؛ إذ يقولون: «إذا تم إثبات الإلٰه، فأين حرية الاعتقاد؟» ويضيفون أحيانًا: «يريد الإلٰه إيمانًا حرًّا، لا إيمان الكراكيز». والطريقة الوحيدة في نظرهم للعلاقة مع الإلٰه، الطريقة الوحيدة الصحيحة، الموافقة لما يجب أن تكون عليه العلاقة الشخصية، تكون هي «الإيمان»، المحاط دومًا بالشكوك، بالخوف والارتجاف. أن يشجع على هذه الطريقة كثير من المسؤولين الدينيين يمنحها نوعًا من السلطة عند المؤمنين، نعتقد أنها خاطئة بشكل عميق. إذ تستند على

خلط بين الإيمان بوجود الإلٰه من جهة، والإيمان المحض بالإلٰه من جهة أخرى.

الإيمان بالإلٰه حكم على حقيقة قضية

فالأول حكم على الذكاء المتعلق بحقيقة القضية الواقعية ـ هناك إلٰه ـ وهو على نفس مستوى إيمان المرء بحقيقة أن ١٤٤ = ١٢٢، أو أن الجو سيكون جميلًا في الغد. وكما هو حال كل إيمان، يجب أن يكون موضوعَ أدق تحقيق عقلاني ممكن. يُفضَّل دومًا الاعتقاد بأن ١٤٤ = ١٢٢؛ لأننا قمنا بالحساب بأنفسنا على أن نعتقد صحتها؛ لأنه قيل لنا ذلك؛ وبالتالي، إن أمكن تحويل معتقد نحافظ عليه بمجرد السماع إلى يقين موضوعي حقيقي، فلا سبب يجعلنا نحرم أنفسنا من ذلك اليقين ـ وبالأخص لا يوجد أي سبب ديني ـ؛ بل هو واجب. هذا الإيمان سابق على كل نظر في السؤال الديني المحض. أن نكون متيقنين تمامًا من وجود كائن أسمى، ذكي، لا متناهٍ وأبدي ليس فيه أي طعن في الدين ولا قيد على نقاوة الإيمان؛ إذَنْ لنَكُنْ واضحين، لا يتعلق الأمر بالإيمان أساسًا.

الإيمان بالإلٰه ثقةٌ بشخص

الإيمان المحض إن وجد لا يتعلق بوجود الإلٰه؛ بل يتعلق بكلمة الإلٰه. ليس حكمًا فكريًّا على واقعة؛ بل هو الثقة التي نضعها في وعود شخص. هذه الثقة تفترض بالطبع أن نعتقد أن الشخص المعني موجود! بل إن كل الديانات الموحِّدة، في العصر الذي كانت تعظّم فيه العقل البشري على الأقل، كانت تقدِّر أن وجود الإلٰه موضوع معرفة يقينية. سيكون وعلى الأقل من الغريب أن نثق بشخص لا نعرف حتى إن كان موجودًا. ما يتطلب منا ألَّا نكون مقيَّدين، أن نكون أحرارًا تمامًا، هو الثقة بالإلٰه، لا الإقرار بوجوده. أن نطالب هنا بـ«الضمان على الفاتورة» هو ما يطعن في الدين؛ لأنه مخالف مباشرة لجوهر الثقة نفسها.

في المقابل، من الغريب على الأقل القول بأن وجود ذلك الشخص

نفسه الذي قررنا وضع ثقتنا به، يجب أن يكون هو أيضًا موضوع «رهان» أحمق. هذا يرجع إلى القول بأنه يجب تشجيع إيمان أعمى ولا يقين فيه باعتبار أنه أكثر استحقاقًا للأجر. وهو يعني وضع الناس في وضعية نفسية صعبة تمامًا؛ إذ نطلب منهم وضع ثقتهم في شخص نشجِّعهم من جهة أخرى على الاعتقاد بأن وجوده غير مؤكد. لا يُمكن أن يظل أحد في مثل هذه الوضعية، إذ يستحيل أن يشعر بثقة حقيقية إذا لم يكن واثقًا حتى أنه يخاطب كائنًا موجودًا. يُمكن طبعًا ترقيع حلٍّ ما للخروج من المعضلة. يتمثل هذا الحل في استبدال الثقة بأن نقرر كما لو أن كل هذا صحيح دون أن نؤمن به تمامًا؛ لأننا نقدِّر أنها أفضل طريقة للعيش باعتبار كل المعطيات. هذا الموقف مليء بالنبل. لكننا سنقرُّ بأن ذلك مخالف للإيمان بمعناه الصارم. في هذه المرحلة سنعترض باعتراض أكبر بكثير. ألا يوجد يقين شعوري يؤكد لنا وجود الإله، وهو أفضل بكثير من كل مراوغات العقل؟ أليس وجود الإله يشهد عليه إحساس القلب مباشرة وبيقين وبشكل غير قابل للنزاع؟ ذلك هو اعتراض باسكال: «القلب هو الذي يشعر بالإله، لا العقل»[(١)]

سنجيب بأنه ينبغي التمييز بين الأمور. إذا كانت هذه العبارة تعني أنه يستحيل الشعور العاطفي بوجود الإله عبر العقل، فهي صحيحة بالطبع؛ لأن العقل ليس قدرة عاطفية. إذا كان معناها أن إله الوحي الإنجيلي لا يُمكن استنباطه قبليًا بالعقل، فهي صحيحة أيضًا. إذا كانت تعني أن الإله يمكن أن يخاطب مباشرة قلب كل إنسان، ويشعرنا بحقيقة أسفار الوحي حين نقرؤها، بنوع من الدفء والفرح، قد تكون صحيحة أيضًا، لكننا لن نتخذ موقفًا هنا.

وأخيرًا، إذا كانت تعني أن وجود إله الميتافيزيقا ليس متاحًا لنا عبر الاستدلال؛ بل عبر البداهة الأصلية، كما هو حال المبادئ الأولى للمنطق والحقائق الأولى للهندسة، فسنقول: إنه ينبغي مناقشتها على ضوء التجربة. صحيح أن بعض الناس يملكون اليقين المباشر بوجود الإله؛ فهو واضح

---

(١) PASCAL, *Pensées*, 278 (B).

بالنسبة لهم، حسبما يقولون، كوضوح وجود العالَم أو الأبعاد الثلاثة للفضاء. لكن البعض الآخر، الأقل حظًّا، لا يملكون هذا النوع من الحدس. وغالبًا ما يتهمون الآخرين بالإيمان السهل. وهم ليسوا محقين في ذلك بالضرورة، ولا مخطئين دومًا. الأوائل يتهمون أحيانًا هؤلاء بأنهم لم تصبهم رحمة الإلٰه، أن آذانهم صُمَّت عن صوت الإلٰه بضجيج وجودهم ودرن معاصيهم. لكن يبدو من الصعب الإقرار بأن الإلحاد غير معقول بقدر رفض الإيمان بوجود العالم. وإذا كانت توجد معرفة ضمنية بالإلٰه في كل واحد منا، فهي مدفونة تحت العديد من الترسبات التي يتطلب إحضارها إلى النور عملًا فكريًّا دؤوبًا. هذا الاستكشاف هو ما أردنا دعوة القارئ إليه، ولنطمئن: تلك قضية حياة كاملة.

نبذة تعريفية

المؤلف

فردريك غيو أستاذ مبرز في مادة الفلسفة، وطالب سابق في المدرسة العليا للأساتذة. عمل لعشر سنوات في عدة مكاتب وزارية، صدر له أيضًا كتاب Catholix reloaded, Les raisons de croire face aux préjugés contemporains (استعادة الكاثوليكية: أسباب الإيمان في مواجهة التحيزات المعاصرة) من منشورات Cerf ٢٠١٥م.

المترجمة

فاطمة الزهرة بورباب، مهندسة نظم معلومات وبرمجيات، ومترجمة مهتمة بالقضايا الفكرية واللغة والذكاء الصناعي، ترجمت العديد من الكتب والمقالات.